15,506.

Class BJ1107
Book .M5

Printed in Germany

Das System

der

philosophischen Moral

mit Rücksicht

auf

die juridische Imputation

die Geschichte der Moral

und

das christliche Moralprinzip

dargestellt

von

Dr. Karl Ludwig Michelet.

Berlin 1828.

In der Schlesinger'schen Buch- und Musikhandlung.

(Unter den Linden No. 34.)

BJ1107
.M5

482164
05
35

HB130 Han 36

Vorrede.

Es ist seit geraumer Zeit anerkannt, daß eine Vorrede zu einem philosophischen Werke zu schreiben, immer ein mislliches, wenn nicht gar nutzloses Unternehmen sei, indem sie subjektive Versicherungen an die Stelle objektiv fortschreitender Deduktion setze, und somit dem reinen Interesse der Sache auf eine ungehörige Weise vorgreife. Zugleich brauche ich, was man gewöhnlich wohl noch von einer Vorrede verlangen zu können meint, eine vorläufige Bekanntschaft mit dem Gegenstande, hier nicht mehr zu geben, indem ich nicht nur durch die Einleitung dieser Forderung genügt zu haben hoffe, sondern auch durch eine frühere Abhandlung: „Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral", als in welcher ich eben auf diese größere Arbeit hingewiesen, und letztere als durch jene vorbereitet ausgesprochen habe.

In Ermangelung einer Vorrede sei es mir indessen vergönnt, mit wenigen Worten für den Titel eine vertheidigende Nachrede zu halten. Es könnte aus demselben nämlich hervorzugehen scheinen, daß Etwas in den Zusammenhang des Systems aufgenommen worden, was gar nicht in dasselbe gehöre. Denn wenn auch eine Geschichte der Moral beiläufig in einem Systeme mitgenommen, und in einer philosophischen Moral des christlichen Moralprinzips Erwähnung gethan werden dürfte, so sollte man doch denken, daß die Lehre von der juridischen Imputation ganz ausgeschlossen bleiben müßte.

Da jedoch einleuchtet, daß in einer Moral von einer moralischen Zurechnung zu sprechen ist, diese aber mit der juridischen doch ein gemeinsames Prinzip hat, so fragt sich nur, welcher Platz diesem Prinzipe anzuweisen sei. Denn in einem philosophisch systematischen Vortrage ist es unmöglich, die Anwendung eines Prinzips, (und die juridische und moralische Imputation sind Anwendungen des allgemeinen Prinzips der Zurechnung), von der Darstellung des Prinzips selbst zu trennen, indem die Art und Weise der Anwendung ja aus der Natur dieses Prinzipes fließen muß. Nun hat die Imputationslehre aber, wie im Verlaufe des Buchs gezeigt wird, ihre Wurzel lediglich in der Moral, als der Entfaltung der subjektiven Freiheit. Erst hier findet also auch die rechtliche Zu-

rechnung ihre philosophische Stelle und letztliche Begründung, wie z. B. das Begnadigungsrecht, welches doch auch ein Kapitel des positiven Kriminalrechts ist, in philosophischer Beziehung einzig und allein aus einer Lehre der Politik, dem Majestätsrechte des Monarchen, seine volle Berechtigung erhält und daher auch dort erst abgehandelt werden darf.

Mit dem christlichen Moralprinzip hat es jedoch eine ganz andere Bewandtniß. Dieses gehört nämlich gar nicht in das philosophische System der Moral, und ich muß deshalb eigentlich bei der Theologie, oder näher bei der Religionsphilosophie, die Verzeihung darüber nachsuchen, einen Streifzug in ihr Gebiet unternommen zu haben.

Daß ich endlich auch die Geschichte der Moral berücksichtigt habe, kann sich nur durch meine ganze Darstellung rechtfertigen, da in derselben Geschichte und System sich völlig als Ein und Dasselbige aufzuweisen suchen.

Schließlich bemerke ich noch, daß als der Druck meines Werkes schon ziemlich weit vorgeschritten war, mir die Moralphilosophie des Herrn Professor Esser (1827) zu Gesichte kam. Da sie indessen im Ganzen auf dem Standpunkte der kantischen Moral steht, nur daß sie den Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins, und ein moralisches Wohlgefallen und Misfallen, d. h., das hutchesonsche Prinzip noch da-

mit verknüpft, so würde auch eine frühere Bekanntschaft mit derselben auf meine Darstellung doch keinen Einfluß ausgeübt haben, indem ich die Prinzipien beider Moralisten schon in das philosophische System der Moral aufgenommen und an ihrem Orte gewürdigt habe.

Berlin, im November 1827.

Inhaltsanzeige.

Einleitung . . . . . S. 1
Allgemeine Eintheilung der Moral . . . . . = 17

Erstes Buch.

Die Zurechnung der Handlungen. = 19
Erster Abschnitt: Die Schuld . . . . . = 20
Erstes Kapitel: Die freiwilligen Handlungen . = 21
Zweites Kapitel: Die unfreiwilligen Handlungen = 24
Drittes Kapitel: Die gemischten Handlungen. = 34
Zweiter Abschnitt: Der Vorsatz . . . . . = 40
Erstes Kapitel: Das Vorsätzliche . . . . . = 41
Zweites Kapitel: Die zufällige That. . . . = 51
Drittes Kapitel: Das Versehn . . . . . = 58
Dritter Abschnitt: Die Absicht . . . . . = 83
Erstes Kapitel: Die direkte Absicht . . . . = 84
Zweites Kapitel: Die indirekte Absicht . . . = 89
Drittes Kapitel: Die materielle Absicht . . . = 102

Zweites Buch.

Die Zwecke der Glückseligkeit = 107
Erster Abschnitt: Die Glückseligkeit . . . . . = 110
Erstes Kapitel: Das Interesse . . . . . = 111
Zweites Kapitel: Das Wohl . . . . . = 118
Drittes Kapitel: Das moralische Gefühl . . = 136
Zweiter Abschnitt: Die praktischen Zwecke . . . = 141
Erstes Kapitel: Die Selbstliebe . . . . . = 142
Zweites Kapitel: Die geselligen Zwecke . . . = 149
Drittes Kapitel: Kampf von Recht und Wohl = 158
Dritter Abschnitt: Die theoretischen Zwecke . . . = 164
Erstes Kapitel: Der Zweck des Wissens. . . = 165
Zweites Kapitel: Das Handeln aus Erkenntniß = 170
Drittes Kapitel: Die Vollkommenheit . . . = 179

Drittes Buch.

Das höchste Gut. S. 184

Erster Abschnitt: Die Tugendlehre . . . . . „ 189

Erstes Kapitel: Die physischen Tugenden . . „ 190

Zweites Kapitel: Die ethischen Tugenden . . „ 195

Drittes Kapitel: Die logischen Tugenden . . „ 238

Zweiter Abschnitt: Die Pflichtenlehre . . . . . „ 253

Erstes Kapitel: Das System der Pflichten . . „ 276

Zweites Kapitel: Die Kasuistik . . . . . „ 294

Drittes Kapitel: Die Ascetik . . . . . „ 308

Dritter Abschnitt: Das Gewissen . . . . . „ 311

Erstes Kapitel: Das gute Gewissen . . . . „ 312

Zweites Kapitel: Das Böse . . . . . „ 319

Drittes Kapitel: Die Sittlichkeit . . . . . „ 339

Berichtigungen.

Seite	18	Zeile	22	statt	unterwerfen lies unterworfen.
„	37	„	25	„	welcher diesen l. welchen dieser.
„	46	„	1	„	Berathgung l. Berathschlagung.
„	105	„	18	„	dessen l. deren.
„	122	„	6	„	sei l. sein.
„	123	„	12	„	vorausgesetzt l. voraussetzt.
„	125	„	33	„	Trieben l. Triebe.
„	182	„	1	vor	Weil setze 2.
„	291	„	13	hinter	das s. klassische.
„	304	„	3	statt	reine lies rein.
„	—	„	23	„	ihn l. den Zweikampf.
„	307	„	12	„	erhellt l. sehn wir.

Einleitung.

1. Bei der Darstellung eines jeden Gegenstandes, besonders aber eines philosophischen, scheint mit Recht die Frage aufgeworfen werden zu können, von welchem Standpunkte, aus welchem Prinzipe diese Wissenschaft betrachtet und abgehandelt werden solle. Denn nicht nur die Philosophie, sondern auch schon die empirischen Wissenschaften spalten sich, je mehr sie sich ausbilden, in verschiedene Prinzipien und Behandlungsarten. So sehen wir in der Theologie einen rationalistischen und supernaturalistischen Standpunkt unterschieden, die Jurisprudenz sich in eine historische und praktische Schule trennen. Eben so kann für die Medizin gefragt werden, ob die homöopathische Methode oder ihr Gegentheil, für die Physik, ob die dynamische oder atomistische Ansicht zu Grunde gelegt werde u. s. w. Bekennt sich der Verfasser nun gleich zu einer dieser entgegengesetzten Ansichten, so wird dem Leser daraus die Bequemlichkeit erwachsen, nicht erst später den Standpunkt erschließen zu müssen, sondern ihn sogleich von vorn herein einnehmen zu können. Und allerdings würde die Deutlichkeit viel dadurch gewinnen, indem man augenblicklich orientirt wäre.

Von allen Wissenschaften gilt die Mathematik in dieser Rücksicht für die glücklichste. Hier giebt es keinen Streit und keine Vielheit von Prinzipien; denn sie geht von unantastbaren Axiomen und Postulaten aus, und entwickelt aus denselben durch Schlüsse des Verstandes alle ihre weiteren mit strenger Konsequenz in ununterbrochener Kette fortlaufenden Bestimmungen. Weil nun weder jene Voraussetzungen und Grundsätze der Mathematik, noch ihre Methode des Schließens je ange-

fochten werden kann, so steht, was einmal auf ihrem Gebiete geleistet worden, für alle Zeiten fest und unumstößlich da. Von Euklids und Archimedes Werken lassen sich die Mathematiker kein Jota rauben, und oft hört man es sie rühmen, daß die Mathematik des Cartesius noch bestehe, da hingegen seine Philosophie längst der Vergessenheit des Grabes übergeben sei.

Und allerdings sieht es so aus, als befinde die Philosophie sich hier im größten Nachtheil; denn selbst abgesehn von der Mathematik, ist bei den empirischen Wissenschaften der Gegensatz, innerhalb dessen sie sich bewegen, doch immer nur ein einfacher aus zwei entgegengesetzten Ansichten bestehend, zwischen denen gewählt oder geschwankt wird. In der Philosophie verwandelt er sich aber in eine lange Reihe sich zunächst widersprechender Prinzipien und Systeme, — ein Loos, welches nun natürlich auch die Moral, als eine Disciplin der Philosophie, betrifft. Bei einer philosophischen Wissenschaft möchte also das Bedürfniß nach der Angabe des Standpunkts oder des Prinzips am dringendsten sein.

Die Moral, wenn wir auf die allgemeine Vorstellung, wie wir hier denn noch nicht anders können, uns berufen, betrachtet nun die Natur der menschlichen Handlungen und den Endzweck, den sich der Mensch bei ihnen vorsetzen soll. Die Forderung, das Prinzip der Moral anzugeben, hätte daher den Sinn, diesen letzten Bestimmungsgrund, aus dem alle menschlichen Handlungen fließen müssen, aufzustellen. Die Berechtigung zu dieser Forderung läge aber darin, daß erst nach Erfüllung derselben die weitere Entwickelung der Wissenschaft beginnen könnte, welche eben nichts anders thäte, als alle Tugenden und Pflichten des Menschen aus jenem Prinzip ableiten, indem sie von ihnen aufwiese, daß sie nur die Ausführung dieses letzten Zwecks des Menschen enthalten.

Mit der Angabe eines solchen Endzwecks haben nun auch fast alle bisherigen Moralisten ihre Systeme begonnen. Von den Alten, welche ihn mit dem Ausdrucke τέλος ἀγαθῶν (finis bonorum) bezeichneten, sah Aristipp, z. B., dieses höchste Gut in der Lust, die Cyniker dagegen in der Unabhängigkeit des Weisen. In der neueren Zeit erhob Wolf die Vollkom-

menheit zu diesem Ziele, indem er das perfice te ipsum als Prinzip der Moral aufstellte, Helvetius aber hatte die Selbstsucht, als das Bewegende aller unserer Handlungen, indem er aus ihr die Tugenden des Menschen ableitete, aufgefaßt. Und so schlugen Andere Anderes vor.

Solches einfaches Prinzip wird es uns nun unmöglich sein zu Grunde zu legen, um aus ihm den ganzen Inhalt der Moral zu entwickeln, weil solcher Grundsatz immer einen ihm unmittelbar widersprechenden sich gegenüber findet. Wenn nämlich ein System ausspricht: „der Mensch ist selbstsüchtig", so wird das andere behaupten, daß er nicht selbstsüchtig, sondern vielmehr gesellig oder wohlwollend sei, und sich für Andere aufopfere. Wie nun dies Geselligkeitsprinzip der englischen Schule nothwendig mit dem französischen Systeme der Selbstsucht in Kampf gerathen mußte, so stritten schon im Alterthum die Stoiker gegen die epikureische Lust, daß sie, geschweige alleiniger Zweck zu sein, sich vielmehr als absolut verwerflich und unfähig dazu erweise. Freilich wird, was den Inhalt der Moral, d. h., die zu betrachtenden Tugenden und Pflichten betrifft, sich allerdings eine Seite auffinden lassen, welche aus der Selbstsucht zu fließen scheint, oder die Befriedigung der Lust begünstigt; eine andre Seite hingegen wird der Geselligkeit sich nähern, oder die Lust verbieten u. s. w. Wenn also auch eine Stufe des Inhalts sich solchem Prinzipe bequemt, so thun sie es doch nicht alle. Kein einziger von solchen vereinzelten Bestimmungsgründen wird sich auf diese Weise im Verlaufe unsrer Betrachtungen als ausreichend zeigen, wenn es darauf ankommt, das ganze System der Moral zu umfassen.

Wir müssen deshalb die Frage nach einem solchen bestimmten Moralprinzip zuerst von Seiten des Inhalts von der Hand weisen, indem der gesammte Inhalt aus ihm nicht würde abgeleitet werden können. Ferner wäre ein solcher an die Spitze gestellter Grundsatz nicht, was er sein sollte, Prinzip, sondern dieses, in seiner etymologischen Bedeutung, nur als Anfang, weil wir vom Prinzipe fordern, daß es die durch alle Theile des Gewebes sich hindurchziehende Kette sei, die Fähigkeit eines Satzes hiezu aber noch nicht am Anfang erhellen kann. Lassen

sich nun aus diesem Satze alle weiteren Bestimmungen entwickeln, so tritt dann erst an die Stelle der beliebigen Versicherung der Beweis, daß dieser Anfang auch Prinzip war; welche Qualität er daher nur am Ende erhält. Einen Satz am Anfang als Prinzip aufstellen, wäre mithin zugleich ein großer Fehler in der wissenschaftlichen Form.

2. So gerecht also auch die Forderung erschien, das Prinzip unsrer Wissenschaft anzugeben, so nichtig erweist sie sich wenigstens in dem gewöhnlichen, bisher allein betrachteten Sinne des Worts Prinzip. Wenn nun unsre Vorgänger auf jenen Abweg geriethen, so wollen wir dagegen nicht die Reihe der Prinzipien, und damit die aus ihrer Vielheit entstehende Verwirrung vermehren. Wer aber einen stets befolgten Gang verläßt, dem liegt die Verpflichtung ob, seine von der früheren abweichende Methode anzugeben. Und indem wir so das Verhältniß unsres Moralsystems zu den bisherigen zu entwickeln haben, werden wir zugleich die am Anfang aufgeworfne Frage erledigen, was der Standpunkt oder das Prinzip unsrer Wissenschaft sei. Denn die Angabe der Methode enthält die Feststellung des rechten Standpunktes; und dies ist eben ein zweiter wahrhafterer Sinn, in welchem Prinzip genommen werden muß.

a. Die bisher befolgte Methode ein einseitiges Prinzip aufzustellen, und aus ihm alle weiteren Bestimmungen abzuleiten, kann die dogmatische genannt werden, indem das Wesentliche des Dogmatismus eben in dieser Einseitigkeit besteht. So sind dogmatische Philosophien durch die Stoiker und Epikureer aufgestellt worden, von denen jene die Allgemeinheit des Denkens, diese die Einzelheit der Empfindung zu solchen einseitigen Prinzipien ihrer Systeme machten. Vor allen aber ist die neuere vorkantische Philosophie dogmatisch gewesen. Der Grundsatz der leibnitzisch-wolfischen Metaphysik [1]) war der Satz des Widerspruchs, daß etwas nicht zugleich sein und auch nicht sein könne. Ferner behauptete sie durch den Satz des ausgeschlossenen Dritten, daß von zwei Entgegengesetzten entweder das eine oder das andere sei, ein Drittes gebe es nicht.

1) Wolf: Metaphysik Th. I. Kap. 2. §. 10.

Und mit dem Aufstellen dieser einfachen Sätze hat sich der Dogmatismus zum Bewußtsein über sich selbst erhoben, und sein innres Wesen ausgesprochen.

b. Diese einseitigen Behauptungen der wolfischen Schule hat nun Kant angegriffen, indem er einer jeden als Thesis die entgegengesetzte, als Antithesis gegenüber treten ließ, und in den von ihm aufgestellten Antinomien der reinen Vernunft die Nothwendigkeit von beiden bewies. So lautet zur Thesis: „Außer der Kausalität in der Welt nach Gesetzen der Natur giebt es auch eine Kausalität nach Freiheit", die Antithese: „Es giebt keine Freiheit; alles geschieht nach Gesetzen der Natur" [1]). Die Auflösung einer jeden Antinomie sieht Kant dann lediglich in der Versicherung, daß jener in der Vernunft nothwendig enthaltene Widerspruch allein daher komme, weil der Mensch nur Erscheinungen erkennen könne, nicht die Dinge an sich, als in welchen jener Widerspruch gar nicht zu finden sei. Kant geht also über die Einseitigkeit des Dogmatismus hinaus, und stellt die entgegengesetzten Ansichten, als gleich berechtigt und der Vernunft eben so nothwendig auf. Das Mangelhafte in diesem ungeheueren Fortschritte liegt indessen darin, nur im Negativen stehn zu bleiben, und die Harmonie und Versöhnung dieses Widerspruchs zwar anzunehmen, aber nicht zu erkennen.

Diese Methode hat Kant selbst die kritische genannt, und wenn es also seit der Geburt der kritischen Philosophie unthunlich ist, den dogmatischen Weg einzuschlagen, da jedes aufzustellende einseitige Prinzip durch die Kritik immer wieder zu nichte gemacht werden würde, so scheint nur der kritische Weg übrig zu bleiben. Doch ist auch dieser nicht mehr unbetreten, da die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" von Hrn. Professor Schleiermacher eine Kritik aller Moralprinzipien und der Art und Weise enthalten, wie die weiteren Bestimmungen oder die verschiedenen „ethischen Begriffe", wie der Verfasser sie nennt [2]), aus diesen Prinzipien abgeleitet

1) Kritik der reinen Vernunft S. 346, 347. (6te Auflage.)
2) S. 165. flg.

wurden. Und am Ende des Werkes wird die freudige Hoffnung gegeben, daß durch die Erkenntniß der Mangelhaftigkeit aller bisherigen Systeme die Möglichkeit vorhanden sei, das wahre Moralsystem aufzustellen. Diese Hoffnung ist nun durch die folgende Entwickelung der Philosophie, und das aus derselben hervorgegangene Moralsystem [1]) in Erfüllung gegangen. Von der Methode dieser Philosophie überhaupt hängt daher auch die Vollendung unsrer besondern Disziplin ab.

c. Indem aber diese Methode jedes einseitige System der Philosophie als eine nothwendige Stufe in der Entwickelung der Wahrheit auffaßt, und letztere in der Vereinigung der zunächst entgegengesetzten und einander widerstreitenden Prinzipien findet, so sehen wir jetzo ein, daß es ein Zeichen der Vollendung der Wissenschaft ist, wenn sie sich in Gegensätze spaltet, weil nur so die Vereinigung derselben, d. h., die Wahrheit zu Stande kommen kann. Aus diesem Grunde ist die Philosophie, ganz gegen jene Anfangs berührte Vorstellung, vielmehr die glücklichste aller Wissenschaften gewesen, da sich in ihr die Gegensätze am früheſten entwickelt haben, und ihr Fortschritt nicht, wie der der Mathematik, der abstrakten Richtung der geraden Linie folgte, sondern sie vielmehr in krummliniger Bewegung scheinbar zurückging, aber nur um ihren Anfangspunkt wieder zu erreichen, und so den unendlichen Kreis ihrer Vollendung zu schließen.

Die Totalität aller besonderen Philosophien ist so erst die wahrhafte Philosophie, und der unscheinbare, wie in die Eichel eingehüllte Keim der Philosophie, das erste System derselben, hat den majestätischen Baum des Zeus, das vollendete Gebilde des philosophirenden Geistes, von innen heraus aus sich entwickelt. Daß dieses der Philosophie im Allgemeinen zu Theil gewordne Resultat nun auch für die Moral gewonnen werden, davon den Beweis, allein durch eine weitere Entwickelung jenes wahren Moralsystems zu führen, ist der Zweck gegenwärtigen Werkes. Indem nun aber dies Resultat nicht nur durch die

1) In Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts §. 105 — 141.

Vereinigung des Inhalts, sondern auch der so eben betrachteten zwei Methoden herbeigeführt wird, so ist die von uns hier anzuwendende Methode eben diese Vereinigung, oder die spekulative Methode. Es war nöthig, daß vorher jene zwei Richtungen, die dogmatische und die kritische, sich nach allen Seiten hin ausgebildet hatten, ehe der Weg, der uns zum wahren Systeme leiten soll, gefunden werden konnte. Und jedes einseitige Moralsystem, so wie der umfassende Gedanke, sie sämmtlich der Kritik [1]) zu unterwerfen, verdienen die höchste Anerkennung; denn sie setzen uns nicht nur in den Stand durch Anknüpfung an alles frühere Geschichtliche auf sichrem Grunde fortzubauen, sondern jene kritische und dogmatische Richtung sind, wie wir noch zu zeigen haben, selbst die zwei nothwendigen, wenn gleich vereinzelten Momente unsres Thuns.

Bei jedem einseitigen Prinzipe werden wir nämlich auch, wie die Kritik, diese Einseitigkeit aufdecken, d. h. seine negative Seite, seinen Mangel oder sein Nichtsein. Indem nun das Aufhören eines Gegenstandes seine Grenze ausmacht, die Grenze des Etwas aber das Beginnen eines Andern in sich schließt, so wird das einseitige Prinzip zu einem andern, dieses als Etwas wieder zu einem andern, und so fort. Auf diese Weise werden wir die Kritik auf alle Prinzipien der Moral ausdehnen, nicht aber daß wir sie zufällig aufrafften, sondern jedes System wird, vermöge seiner Mangelhaftigkeit und durch sich selbst ins andere übergehn. Wenn wir also zwar kritisch verfahren, so wird dies doch nicht rhapsodisch, sondern zugleich systematisch sein; worin schon die Seite des dogmatischen Elements unsrer Methode liegt. Die Reihe jener Prinzipien wird nämlich ein System bilden; und wie wir einerseits mit der Kritik aussprechen werden: „jede dieser Bestimmungen ist nicht

1) Freilich kommt durch das vereinzelte Festhalten des kritischen Moments viel Willkürliches und Sophistisches in eine solche Kritik herein und es genüge, dies ein für allemal Beispielsweise in Bezug auf das aristotelische System (in meiner Schrift: „die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral") nachgewiesen zu haben.

Prinzip der Moral", so andrerseits mit dem Dogmatismus: „sie ist Prinzip der Moral", wenn gleich besonderes, neben allen andern, nicht aber das die ganze Moral umfassende. Jede einzelne Bestimmung ist also eine Seite des wahren Moralsystems, und schließt sich, nachdem sie die Feuerprobe der Kritik bestanden hat, als einzelnes Glied, demselben an. Gleich dem Zerrbilde in jenem Spiele der Optik werden die in der Geschichte zerstreuten Glieder sich durch den konischen Spiegel philosophischer Betrachtung in den einen organischen Leib der Moralphilosophie zusammennehmen.

3. In diesem dargestellten Verhältnisse unsres Moralsystems zu den früheren ist nun die zuerst aufgeworfne Frage nach dem Prinzipe der Moral dahin beantwortet, daß unser Prinzip ist, alle besonderen Prinzipien in das System aufzunehmen, und durch die im Obigen hievon gegebne Erklärung werden wir hoffentlich, wie verlangt werden konnte, orientirt sein. Nun darf das Prinzip nicht mehr am Anfang gefordert werden, weil es erst in der Entwickelung aller seiner Bestimmungen, d. h. aller bisherigen Moralprinzipien erschöpft ist, und es bliebe uns nur noch übrig nach dem Prinzipe in einer dritten auch schon erwähnten Bedeutung des Worts zu fragen, nämlich nach dem Anfangspunkte unsrer Wissenschaft.

Wenn, wie man sagt, aller Anfang schwer ist, so ist er es besonders in der Philosophie; denn indem der Anfang ein Unmittelbares, Vorausgesetztes und somit Unbewiesenes ist, das Bewiesene aber immer ein Früheres voraussetzt, durch welches es bewiesen werde, so kann einerseits ein Bewiesenes nicht Anfang sein, und da andrerseits in der Philosophie nichts unbewiesen bleiben darf, so wäre es unmöglich einen Anfang für die Philosophie zu finden. Diese Schwierigkeit, welche eben nur so zu lösen ist, daß man den Anfang in der Philosophie mit der philosophischen Betrachtung des Anfangs selber zu machen habe, trifft nun unsre Wissenschaft nicht, da sie nicht die erste im Kreise der philosophischen Wissenschaften ist, sondern ein Vor und Nach hat, indem sie von einer früheren Disziplin herkommt und in eine folgende übergeht. Die Voraussetzung, die sie hat, ist daher das Gegebensein des moralische

Standpunkts selbst, als Resultat der vorhergehenden Wissenschaft. In der Entwickelung der ganzen Philosophie gelangt man nämlich zu einem Punkte, wo die moralische Ansicht beginnt. Dieser kann hier nicht abgeleitet werden, ohne die Darstellung aller früheren Disziplinen, weil die Nothwendigkeit jedes einzelnen Ringes erst aus dem Ueberblick der ganzen Kette des Systems erkannt wird. Hier liegt uns mithin nur ob, diesen Anfangspunkt deutlich ins Licht zu stellen und der Vorstellung näher zu bringen.

a. Zuerst ist klar, daß der Stoff und Boden der Moral der Geist ist, und zwar näher der endliche oder der menschliche Geist als solcher, der Mensch nach seinem besonderen Charakter, Thätigkeiten und Zwecken. Wir betrachten also hier diesen Geist nicht, insofern er sich, seine Endlichkeit abstreifend, ins freie Element des reinen Denkens erhoben hat, und nun alle Dinge mit diesem Denken durchdringend sich in ihnen und sie in sich erkennt; sondern wie er noch mit der äußern Welt in Kampf und Wechselwirkung begriffen ist. Zwar reagirt der Mensch gegen die äußeren Eindrücke, und bestimmt und verändert die Objekte, aber zunächst nur nach Maßgabe des empfangenen Impulses. Doch auch diesen beschränkten Kreis des Praktischen erleuchtet ein Strahl jener höheren Sphären. Durch die Freiheit nämlich überwindet der Geist innerhalb dieser Endlichkeit selbst seine Schranke, realisirt sich in den Objekten, und findet so sich selbst in ihnen wieder. Die Freiheit ist daher dem Denken homogen, indem sie, wie das Denken, den Geist die Dinge durchdringen, und sich assimiliren läßt. Darum hat man auch die Sphären des unendlichen Geistes, die Religion und die Wissenschaft des Gedankens, von jeher als das Bewirkende der Freiheit angesehn, und Christus konnte zu seinen Jüngern sagen: Die Wahrheit wird euch frei machen.

b. Wenn wir aber die Freiheit als den Gegenstand der Moral aussprechen, so entsteht uns die Schwierigkeit, wie die Freiheit hier möglich sei, da wir ja eben sagten, daß die Moral den praktischen Geist betrachte, d. h., den Geist insofern er noch auf die äußere Welt bezogen, und von ihr nicht minder bestimmt wird, als er sie bestimmt. In der That hat aus

diesem Grunde die zur Zeit der wolfischen Philosophie aufgestellte Lehre des Determinismus dem Menschen alle Freiheit abgesprochen. Denn, wurde behauptet, der Mensch handelt nie rein aus sich, sondern läßt sich in allen seinen Handlungen immer durch Etwas bestimmen, sei es nun ein äußerer oder innerer Reiz, eine Vorstellung u. s. w.: und sagt man auch, jene Begierden, Triebe und Neigungen, denen der Mensch folgt, seien Bestimmungen seines eignen Innren, so werden sie selbst doch immer wieder durch ein dem Menschen Fremdes und Aeußerliches erst erregt. Das Einzige, was also für die Selbstthätigkeit des Menschen übrig bleibt, ist die reine Form des Entscheidens: „Ich will"; wogegen der ganze Inhalt des Willens nicht aus dem Menschen selber genommen ist. In diesem Sinne hat man gesagt, die Freiheit sei eine Täuschung: und Spinoza setzte diese Täuschung und die Herrschaft der Affekte, als die Sklaverei des Menschen, am hellsten ins Licht [1]). Weil uns nämlich die formelle Selbstbestimmung zukomme, bilden wir uns ein, auch der Inhalt unsrer Handlungen liege in uns.

Aber auch diese Selbstbestimmung, wird fortgefahren, ist nicht einmal, was wir Willkür nennen; denn ob man zwar sagen könnte, daß, wenn wir gleich von äußeren Reizen bestimmt werden, uns dennoch die Freiheit zukomme, zwischen mehreren Reizen zu wählen, so ist doch auch diese Wahl eine Täuschung. Der Wille soll nämlich einer Wageschale gleichen, indem er nicht handelt, so lange die Beweggründe von gleichem Gewicht sind. Das Ueberwiegende des einen bringt aber sogleich die Entscheidung herbei, obgleich wir uns dieses Bestimmtwerdens nicht bewußt sind, sondern frei zu handeln glauben. So führt Wolf das Beispiel an, wo man jemanden zwei Dukaten auf den Tisch legt, um einen für sich zu wählen. Er greift den ersten besten, sagt man, und das scheint willkürliche Wahl in sich zu schließen. Der verborgne Bestimmungsgrund ist aber die bessre Lage für die rechte Hand, und

1) Ethice IV; II, prop. 48: III, prop. 2, schol. p. 136; und Wolf: Metaphysik Kap. III, §. 496 — 521.

diese macht ihn allein zum ersten besten. Griffe der Mensch dennoch nach dem unbequemer liegenden Goldstücke, um die Lehre vom Determinismus umzustoßen, so wäre diese Absicht selber das ihn Determinirende. Wolf verwirft also das beständige Gleichgewicht der Wageschale, indem es den Menschen zum buridanischen Esel der Metaphysiker machen würde, der zwischen zwei Wiesen voll Disteln verhungert, und Leibnitz [1]) verwahrt sich von allen Seiten genau gegen dies Nichtdeterminirtsein des Willens beim Handeln, womit indessen die Freiheit des Menschen sehr wohl bestehen könne.

Und diese haben wir nun gegen die Einwände des Determinismus zu vertheidigen. Leibnitz [2]) thut es durch seine Lehre von der prästabilirten Harmonie. Nach derselben entwickelt jedes Individuum als Monade sich selbstthätig aus sich, und wenn also etwas Aeußeres auf es einzuwirken scheint, so ist diese Einwirkung vielmehr als die eigne Thätigkeit der passiv scheinenden Monade anzusehn. Denn im unendlichen Verstande der absoluten Monade ist jede endliche mit allen andern in ungetrübter Harmonie. Wenn aber auch aller Reiz als ein innrer zu fassen ist, so hängt er darum, daß er in der Seele ist, doch noch nicht vom Willen ab, sondern die Herrschaft der vom Willen unabhängigen Affekte begründe eben, setzt Leibnitz [3]) dem Spinoza folgend hinzu, die Sklaverei des Menschen, dessen Freiheit mithin durch die prästabilirte Harmonie noch nicht genügend dargethan werden kann.

Viele schlugen daher zur Widerlegung des Determinismus einen verschiedenen, und zugleich kürzeren Weg ein, indem sie die Freiheit als Thatsache annahmen und nun ihre Aeußerungen in andern sonst bekannten Phänomenen der menschlichen Seele aufzuzeigen suchten. So findet man, daß der Mensch Reue, Scham fühlt, worin eben liegt, daß er nicht so gehandelt hat, als er hätte handeln sollen, — eine Unangemessenheit mit seiner Bestimmung, welche ihm Schmerz erzeugt. Wenn

---

1) Théodicée: Première partie §. 35 — 49.

2) a. a. O. §. 59.

3) a. a. O. §. 64; und Spinoza: Eth. IV, praef.

aber der Mensch anders hätte handeln sollen, so mußte er auch anders haben handeln können. Denn wenn er nur so hat handeln können, als er wirklich gehandelt hat, so ist von keinem Sollen die Rede, noch von einem Gefühl der Reue, welches mithin offenbar die Freiheit des Menschen beweise.

Würden wir nun aufgefordert die Freiheit des Menschen zu begründen, so müßten wir, schon nach dem oben Angedeuteten, das Denken als ihren Quellpunkt betrachten; denn den Neigungen und Trieben folgen, heißt allerdings unfrei handeln, weil der Mensch in diesem Falle sich der Einzelheit seiner Begierden hingiebt, und also von ihnen abhängt. Indem wir aber das Denken als die Thätigkeit des menschlichen Geistes auffaßten, worin er sich rein aus sich bestimmt, und daher mit Recht behauptet werden kann, daß mit dem Denken die Freiheit des Menschen gesetzt sei, so müssen die Triebe und Neigungen auf das Denken bezogen und durch dasselbe bestimmt sein, damit in ihnen, als vernünftigen Gedankenbestimmungen, der Geist zur praktischen Freiheit gelange.

Indem hierin enthalten ist, daß der Mensch als frei nicht in seinen Trieben aufgeht, sondern sie auch von sich als einem Denkenden und Vernünftigen abscheiden, und ihre Befriedigung absolut hemmen kann, so war es ganz richtig die Freiheit aus dem Sollen ersehn zu wollen. Denn das Sollen ist ein allgemeines Gesetz, welches nicht der Einzelheit der Empfindung und des Triebes angehört, sondern aus der bewußten Sphäre des denkenden Geistes entspringt. Insofern also der Mensch ein Sollen anerkennt, und die Triebe darauf bezieht, verläßt er die Sklaverei der Affekte, und erreicht die Freiheit des Willens, indem dieser einem Gesetze folgt, das als vernünftig das eigne Produkt des denkenden Geistes ist.

Am deutlichsten entwickelt aber Spinoza den Punkt, wo der Wille frei wird. Wenn nämlich die Affekte den Willen bestimmen, indem sie ihm unklare Vorstellungen geben, durch welche gedrängt er handelt, so lebt der Mensch im Zustande der Sklaverei [1]; denkt er hingegen diese Affekte, erkennt er sie

1) Ethice IV.

nach ihrer Nothwendigkeit, d. h., insofern sie aus der Idee Gottes fließen, und nur Modi sind der göttlichen Substanz, so bleiben sie ihm nicht mehr fremd, sondern er erfaßt sich und seine Affekte, als im unendlichen Denken Gottes enthalten. Durch dieses Wiederfinden des Menschen in Gott, welches Spinoza die Intellektualliebe Gottes nennt, wird der Mensch also frei [1]); denn nun bestimmen die Affekte ihn nicht mehr äußerlich, sondern werden durch die Vernunft zu innren Momenten des menschlichen Willens erhoben. So entwickelt auch Spinoza aus dem Denken die Freiheit, und seine auf die denkende Substanz zurückgeführten Affekte sind nichts anders, als obige zu vernünftigen Willensbestimmungen erhobne Triebe.

c. Nachdem wir so für die Vorstellung das Dasein der Freiheit nachgewiesen haben, bleibt noch übrig näher anzugeben, in welchem Sinne die Freiheit und der freie Geist der Boden der Moral sei. Denn schon im Bisherigen unterschieden wir eine zwiefache Freiheit, die des reinen Denkens, und die aus dem Innren des Geistes kommende Bestimmung und Veränderung der Außenwelt. Jene Freiheit des unendlichen Geistes hatten wir sogleich ausgeschlossen. Es bleibt uns also nur die Sphäre der praktischen Freiheit; doch ist auch diese noch viel zu weit, um für sich schon das Eigenthümliche des moralischen Standpunkts bezeichnen zu können. Auf die verschiedenen Beziehungen, in denen diese Freiheit oder der Wille genommen wird, kommt es daher an, um das Prinzip oder den Standpunkt der Moral aus diesen verschiedenen Bedeutungen oder Formen der Freiheit herauszufinden. Man spricht nämlich von einer juridischen, moralischen und politischen Freiheit, und die Betrachtung der ersteren und letzteren wird uns also zur näheren Bestimmung der moralischen Freiheit verhelfen.

α. Im Recht [2]) als einer Weise wie die Freiheit existirt, hat der Geist ein absolutes Recht auf die gegen den Willen als ihren Eigenthümer unselbständige Sache. Das Eigenthum

---

1) Ethice V.

2) Hegel: Phil. des Rechts §. 1 — 104.

verleiht das Recht, den Willen auf jede Weise in der Sache zu realisiren, sie unseren Zwecken gemäß zu verändern, zu gebrauchen, zu veräußern, ja zu vernichten. Der Eigenthümer genießt also der vollständigsten Freiheit in Bezug auf diese Sache, und jeder Andere muß diese Freiheit respektiren, darf fremdes Eigenthum nicht verletzen. Da indessen in dieser juridischen Freiheit, als der ersten Weise der Freiheit, der Wille nur in dieser Sache frei, mithin an dieselbe gebunden und durch sie bedingt ist, ohne daß die Freiheit noch für sich, unabhängig von dieser Sache, existire, so ist der Geist nur frei, und weiß noch nicht um diese, insofern noch sehr beschränkte Freiheit. Denn da sie noch nicht das innerliche Dasein der Freiheit, die besonderen Zwecke und Interessen des Willens enthält, so nimmt das Recht auf diese keine Rücksicht, und zerstört sie sogar oft mit unerbittlicher Strenge. Es ist daher eine rechtliche Zufälligkeit, ob ein Mensch viel oder wenig Eigenthum habe, und ob genug, um sich ernähren zu können oder nicht. Ja das Wenige, was er hat, muß er hingeben, wenn das Recht es verlangt.

β. Der juridischen Freiheit, als dem Beginne, tritt als das Ziel des praktischen Geistes die politische gegenüber, welche darin besteht, daß der Einzelne sich einem Ganzen, einem Gemeinwesen anschließt und hingiebt, den Zweck desselben zugleich als seinen Zweck auffaßt, und so sein Selbst zum allgemeinen Selbst erweitert. Der Staat, worin der Einzelne lebt, ist die Substanz desselben, nur in ihm und durch ihn findet er zugleich seine besonderen Zwecke befriedigt. Der Staat ist also das Schiff, welches nicht zerschellen kann, ohne die Schiffenden mit in den Abgrund zu ziehen, und diese Identität der Interessen, welche besonders bei den Alten, als glühende Vaterlandsliebe vorkommt, hebt Kreon, dessen Pathos der Staat ist, in dem größten Meisterwerke antiker Dichtkunst mit der Energie der Begeisterung also hervor [1]):

ἡ δ' ἔστιν ἡ σώζουσα καὶ ταύτης ἔπι
πλέοντες ὀρθῆς τοὺς φίλους ποιούμεθα.

1) Sophocl. Antig. 189, 190.

Das besondere Interesse der Freundschaft ist unmöglich, wenn es dem Staatsinteresse widerspricht, weil dieses nur der Träger von jenem ist und sein soll.

Auf diesem höchsten Gipfel der Freiheit findet sich der Wille nun zwar auch in einer Sache verwirklicht, diese Sache ist aber nicht mehr ein äußerlicher, zufälliger Besitz, sondern die allgemeine Sache, die Substanz des Individuums, das Heil eines besondern Volksgeistes. In eine solche Sache ist der Wille nicht nur versenkt, und nach seinen sonstigen Zwecken unfrei, sondern diese: Familie, Freundschaft, Wahl des Standes, Versorgung durch denselben, Schutz des Eigenthums u. s. w., greifen in den Organismus des Staats ein, und werden, indem sie nothwendig sind zur Belebung des Ganzen, selbst zu Staatszwecken erhoben. Ferner weiß der Einzelne nicht nur, daß von oben herab seine Zwecke mit dem allgemeinen Zwecke in Harmonie gebracht werden, sondern er ist selbst bei dieser Ineinanderbildung thätig. Er beschließt oder berathet mit, muß, wenn er bestraft werden soll, sich schuldig bekennen, oder von seines Gleichen dafür gehalten werden, es muß ihm erlaubt sein, sich zu äußern über die Art und Weise jene Vereinigung der Interessen zu Stande zu bringen, — Bedürfnisse unserer Zeit, deren Charakter es ist, diese Formen der Freiheit auszubilden.

γ. Indem der Wille also auch mit seinen Gesinnungen, seinen innren Willensbestimmungen dabei ist, so enthält die politische Freiheit, als Totalität, sowohl die subjektive als objektive Seite der Freiheit. Da das Recht nun sich als blos objektive Freiheit zeigte, so bleibt uns für den Begriff der moralischen Freiheit, als der Mitte zwischen Recht und Staat, nur die rein subjektive Freiheit übrig, welchen Anfangspunkt unsrer Betrachtungen wir nur noch dadurch verständlicher zu machen und zu rechtfertigen haben, daß wir jenen zunächst abstrakten Ausdruck auf konkretere Formen zurückführen.

Die verschiedenen Stufen, welche der eine Begriff des freien Willens betritt, beziehen sich auf die Realität dieses Begriffs und die Art und Weise seiner Erscheinung. Will man also die mannigfaltigen Gebiete der Freiheit genauer von einander sondern, so hat man auf die Existenz des Willens zu

sehen. Im Rechte ist diese nun eben eine rein äußere; denn das Schenken enthält, z. B., als juridische Handlung nur die unentgeltliche Entäußerung einer Sache, die sonstige Absicht, die man dabei hat, ob man ein Almosen damit bezwecke, oder eine eitle Prahlerei, ist für die Sphäre des Rechts vollkommen gleichgültig, macht aber in anderer Rücksicht gerade den ungeheuersten Unterschied aus. Diese Seite der Handlung hat durchaus kein objektives Dasein, sondern existirt nur im Innren des Subjekts. Eben so enthält das Verbrechen objektiv dieselbe Rechtsverletzung, möge sie nun absichtlich oder aus Versehen begangen worden sein; und wenn dies, wie wir unten sehen werden, auch in der rechtlichen Beurtheilung des Verbrechens einen Unterschied macht, so kommt dies nur daher, daß das Recht auch eine Seite hat, wonach es der subjektiven Freiheit angehört.

Der Zweck, die innre Gesinnung bei den Handlungen ist also ein von der Existenz der juridischen Freiheit ganz verschiedenes Dasein des freien Willens. Und da alle solche Bestimmungen aus der eignen Subjektivität des Handelnden kommen, der Wille also nicht mehr in der äußern Sache mit einem Fremden befangen ist, sondern sich Dasein verschafft im eignen Elemente seiner Innerlichkeit, so entspricht jetzt die Seite der Realität dem Begriffe der Freiheit, welcher sich realisirt hat, indem er ein ihm angemessnes Element gefunden. Diese subjektive Freiheit nun, daß der Wille nur das anerkennt, was er in sich selber gesetzt hat, nach seinen Absichten, Zwecken und Gesinnungen beurtheilt sein will, wird von uns für den Standpunkt des moralischen Willens und den Anfang unsrer Wissenschaft angesehen. Zur Unterstützung dieser Behauptung können wir aber jetzt nur an die Vorstellung eines Jeden von dem, was moralisch sei, appelliren. Sollte jemand die Identität seiner Vorstellung mit dem von uns gegebenen Begriffe noch nicht in seinem Bewußtsein finden, so ist er nur an die ganze nachfolgende Darstellung zu verweisen, welche eben sämmtliche Bestimmungen der Moral aus diesem Prinzipe ableiten wird, — eine Arbeit, zu der wir unverzüglich schreiten.

Moral.

Allgemeine Eintheilung derselben.

In der subjektiven Freiheit liegt zunächst nichts anderes, als daß der Wille die äußeren Objekte nicht anerkenne, als das Dasein seiner Freiheit. Zugleich ist die praktische Freiheit das Bestimmen und Verändern der Objekte durch das Subjekt, welches seinen Willen in denselben verwirklicht. Da also die umgebende Welt nicht mehr, als solche und allein, das Dasein der Freiheit ausmacht, so ist, der subjektiven Freiheit gemäß, nicht jede durch den Menschen hervorgebrachte Veränderung der Objekte Dasein seines Willens, sondern nur insofern sie vorher im Wissen und Wollen des Subjekts gelegen hat, d. h., der Wille auch eine subjektive Existenz hatte. Die äußerliche ist also hier für sich gleichgültig, und erhält einzig ihre Bedeutung durch das, was im Innren des Subjekts vorgeht, wonach allein entschieden wird, ob sie Dasein des Willens ist oder nicht. In dem Gesagten ist aber der Begriff der Zurechnung enthalten, welche die erste Bestimmung der subjektiven Freiheit ausmacht.

I. Dieser erste Theil der Moral wird nun noch keine historischen Moralprinzipien, sondern dafür die Geschichte der Zurechnung, nach den Gesetzgebungen der verschiedenen Völker, und die Lehren der Juristen darüber, in sich schließen. Aus solchen Bestimmungen der Zurechnung kann nämlich noch kein moralischer Inhalt abgeleitet werden. Auch haben die meisten Moralisten diesen ersten, wesentlichen Theil einer Moral, ohne welchen alles Uebrige in der Luft schweben würde, übergangen. Nothwendig müssen wir aber hiemit beginnen; denn bevor ent-

wickelt werde, was der Inhalt des moralischen Handelns sei, ist die Natur der Handlung selbst zu betrachten. Diese Forderung erfüllt nun eben unser erster Theil, welcher das Formelle der Handlung betrifft, die Bedingungen, die dazu gehören, den Begriff einer menschlichen Handlung zu erschöpfen, ohne daß schon die Materie der Handlung berührt werde.

II. Indem der Mensch aber handelt, um seine Freiheit zu realisiren, seine innren Willensbestimmungen ins Dasein überzusetzen, so geben diese, als die Zwecke des Subjekts, den Inhalt seiner Thätigkeit; und wir werden im zweiten Theile der Moral von den Zwecken der menschlichen Handlungen zu sprechen haben. Da nun der Mensch durch Ausführung seiner Zwecke sich befriedigt, und diese Befriedigung des ganzen Systems der menschlichen Zwecke die Glückseligkeit ausmacht, so kann man diesen Theil die Lehre von der Glückseligkeit nennen, und er umfaßt die Prinzipien aller Moralisten, welche Eudämonisten sind.

III. Diese besonderen Zwecke werden jedoch in vielfache Kollision und Reibung kommen, indem die Befriedigung des einen der Befriedigung des anderen hinderlich ist. Sie müssen also einander untergeordnet, aufgeopfert, einem höchsten Zwecke unterwerfen, und mit diesem in Harmonie gebracht werden, wodurch sie erst Werth und Würde erhalten. Dieser letzte Zweck ist das höchste Gut, der Inhalt unsres dritten Theils, wohin alle übrigen Moralsysteme gehören.

Erstes Buch.

Die Zurechnung der Handlungen. [1]

χρήσιμον δὲ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι πρός τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις.

Aristoteles Ethic. Nicomach.

Insofern der Mensch durch unmittelbare Realisirung seines Willens eine Veränderung in der ihn umgebenden Welt hervorbringt, hat er *erstens* überhaupt **Schuld** daran. Doch es ist der subjektiven Freiheit gemäßer, daß das Subjekt nicht unmittelbar ins Objekt übergehe, sondern diese Aeußerung zunächst gehemmt werde, und der Wille erst dann, wenn er in seinem eignen Innren ein selbstständiges Dasein gewonnen hat, sich auch diejenige Objektivität verschaffe, welche er vorher ausdrücklich in sich setzte.

Diese *zweite* Bestimmung oder der **Vorsatz** enthält die Beziehung und den Gegensatz der Innerlichkeit der Handlung zu ihrer äußerlichen Existenz, welcher Gegensatz sich aber eben so auch aufhebt.

Da nämlich *drittens* das innerlich Gewollte nicht ein gegen die äußere That fremdes Dasein der Freiheit bleibt, so enthält einerseits der Entschluß des Willens die allgemeine Qualität oder Substanz der Handlung, wie andererseits die objektive That auch diese wesentliche Seite der innren Willensbestimmung in sich trägt, — die **Absicht**, welche sich dann ferner zum Zwecke fortbewegen wird.

1) Die allgem. Quellen für diese Materie sind Aristoteles', nikom. Ethik III, 1—5; große I, 13—19, 34; eudemische II, 7—11. Ferner Hegel: Phil. d. Rechts §. 115—120. Endlich die neuern Juristen, besonders die Bearbeiter des Kriminalrechts.

Erster Abschnitt.

Die Schuld.

Entweder ist der Mensch nun Schuld an einer äußerlichen Existenz, oder er ist es nicht, oder endlich die objektive Erscheinung hat ein gemischtes Prinzip zur Ursache, theils den Willen des Menschen, theils ein äußerliches bei der Handlung konkurrirendes Prinzip; welche Unterschiede uns die Eintheilung in freiwillige, unfreiwillige und gemischte Handlungen geben.

Erstes Kapitel.

Die freiwilligen Handlungen.

A. Die subjektive Freiheit, das Prinzip oder der Anfangspunkt unserer philosophischen Betrachtung, ist, als Freiheit, Bestimmen der äußeren Objekte, als subjektiv, ein aus dem Innren kommendes Bestimmen derselben; in welcher Identität beider Seiten die Definition der menschlichen Handlung enthalten ist. Vor dem Bestimmtwerden stehen, als Bedingungen der Handlung, auf der einen Seite die Objekte, welche, weil die Freiheit hier eben eine nur subjektive ist, dem Willen noch nicht entsprechen, auf der andern Seite finden wir den Willen selber, welcher den ersten Schritt zur Versöhnung macht, indem er, als Ich die Objekte anschauend, durch das sinnliche Bewußtsein [1]) die Eindrücke derselben in sich aufnimmt. Obgleich absolut einfacher und individueller Punkt, ist daher das Ich ebenso dieser ganz allgemeine Boden, in welchen die Totalität der einzelnen Objekte verpflanzt worden. Es fühlt sich mithin als die Macht, die ganze Weltanschauung in seine ideelle Einheit zusammenzufassen. Indem das Ich aber hier im Handeln frei sein, d. h., die schon auf ideelle Weise bezwungenen Objekte nun auch in der Realität bestimmen soll, so setzt es durch die freiwillige Handlung eine im Weltzusammenhang bisher nicht dagewesene Existenz.

B. Nicht aber nur die äußere Welt bestimmt der Wille in diesem Setzen, sondern auch sich selber, indem er nicht in

1) Hegel: Phänomenologie des Geistes S. 22 — 37; Encyklopädie d. philos. Wissensch. (2te Auflage) §. 418, 419.

seine Subjektivität eingeschlossen bleibt, sondern sich theilt in Subjekt und Prädikat. Als Subjekt ist er die unbestimmte Allgemeinheit, welche jeden beliebigen Inhalt in sich setzen kann, und durch die Willkür über alles Bestimmtsein schwebt. Bestimmt sich nun der Wille, so wird diese Bestimmtheit sein Prädikat; oder umgekehrt, diese, als einzelne Existenz, ist das Subjekt, welchem die Allgemeinheit des Willens, als Prädikat, zukommt. Wir urtheilen nämlich über die freiwillige Handlung einmal, daß diese vereinzelte Existenz, als ein vom Ich Gewolltes, ein Allgemeines sei, und das andere Mal, daß die Allgemeinheit des Willens eine vereinzelte sinnliche Existenz habe. Da beides aber Formen eines und desselben Urtheils sind, nämlich des positiven [1]), nach seinen zwei Ausdrücken: das Einzelne ist ein Allgemeines, und das Allgemeine ist ein Einzelnes, so ersieht man hieraus, daß sich diese Bestimmungen von Prädikat und Subjekt ohne Nachtheil vertauschen lassen. Es kommt nur auf ihre Beziehung an, welche, wenn sie positiv ist, die Schuld [2]) des Menschen begründet.

Diese Schuld, als die Hauptbedingung der menschlichen Handlung, kommt nun nicht nur in der Moral vor, sondern ist ein nothwendiges Erforderniß jeder Handlung, sie mag sich zeigen, auf welchem Gebiete sie wolle. Daher beginnt auch Aristoteles [3]) diese Lehre von der Zurechnung, als einem wesentlichen Theile der Tugendlehre, mit der Bemerkung, daß sie auch den Gesetzgebern bei Feststellung von Belohnungen und Strafen nützlich sei. Doch wenn gleich die Lehre von der Zurechnung eine Hauptseite der Verbrechen ausmacht, so kommt sie dennoch erst hier zur Sprache, da sie aus dem Prinzip der subjektiven Freiheit fließt. Können wir nun aber für die Zurechnung der Verbrechen den Gesetzgebern nicht mehr so nützlich sein, als Aristoteles es sich versprach, so hat dies darin seinen Grund, daß jene in der That die tiefen und gründlichen Lehren der

1) Hegel: Logik, Th. III, S. 83—89; Encyklopädie §. 172.

2) Hegel: Rechtsphilosophie §. 115.

3) Eth. Nic. III, 1.

Philosophie benutzt haben, und es dieser nun im Ganzen nicht mehr obliegt, neue Bestimmungen für die Gesetze zu geben, sondern nur die Vernünftigkeit der vorhandenen zu begreifen.

C. Diese Freiwilligkeit oder Spontaneität (das ἑκούσιον des Aristoteles), als die erste Weise, wie die subjektive Freiheit existirt, sehen nun die Juristen mit Recht darin, daß der Mensch freie Ursache der That sei (libera causa facti); denn daß er nur Ursache sei, reicht nicht hin, er muß Ursache haben sein wollen. Wie er aber auch unfreie Ursache sein kann, ergibt sich aus der ursprünglichen Entfremdung der Objekte vom Subjekt, womit die subjektive Freiheit beginnt, und zugleich die Möglichkeit gesetzt ist, daß jene im Freiwilligen existirende Harmonie beider Seiten getrübt werde. Die zwei nothwendigen Momente der Handlung, das Auffassen der Objekte und ihr Bestimmen durch den Willen, welche im Freiwilligen das Werk eines und desselben Augenblicks sind, können nämlich eben wegen jener Entfremdung auch auseinander fallen, indem entweder der Wille die Objekte unrichtig auffaßte, oder diese ihn äußerlich bestimmen, und das Fehlen einer dieser beiden Seiten: des freien Bestimmens des Willens, oder des richtigen Auffassens der Objekte durchs Bewußtsein, gibt uns die Definition des Unfreiwilligen.

Zweites Kapitel.

Die unfreiwilligen Handlungen.

A. Aus dem Gesagten geht aber sogleich die Eintheilung des Unfreiwilligen (ἀκούσιον) hervor, welches ein verschiedenes ist, jenachdem die eine jener Seiten, oder die andere, oder beide zugleich fehlen. In jedem dieser Fälle müssen wir indessen das obige beim Freiwilligen gebrauchte Urtheil ändern. Die objektive Existenz, als Subjekt, ist nämlich nun nicht mehr ein aus der unbestimmten Allgemeinheit des Willens hervorgegangenes Dasein, also nicht ein allgemeines, sondern ein einzelnes. Der Ausdruck, den wir jetzt für das Urtheil des Willens gebrauchen müssen, ist daher dieser: das Einzelne ist nicht ein Allgemeines, — ein negatives Urtheil, welches positiv ausgedrückt: das Einzelne ist ein Einzelnes, zu einem identischen Urtheile wird. Jede Seite ist nur identisch mit sich, ohne sich in Beziehung auf die andre zu setzen. Indem die objektive Existenz nur vereinzeltes Dasein ist, sieht der Wille nichts Allgemeines, nicht seine eigne Bestimmung darin. Setzen wir nun umgekehrt den Willen als Subjekt, so erhalten wir die andere Form des negativen Urtheils: das Allgemeine ist nicht Einzelnes, welche eben so zu dem identischen Satze wird: das Allgemeine ist das Allgemeine [1]); denn der Wille ist hier nur unbestimmte Allgemeinheit, ohne eine einzelne Existenz als die seinige zu setzen.

Da wir sagten, daß alle weiteren Bestimmungen der Moral nur ein immer entwickelteres Dasein der subjektiven Freiheit

1) Hegel: Logik, Th. III, S. 97, 98; Encyklop. §. 172, 173.

sind, so gibt sich im Unfreiwilligen, welches zunächst, als Nichtdasein der Freiheit, diese höhere Entwickelung nicht scheint enthalten zu können, dieselbe gerade dadurch kund, daß der Wille ein objektives Dasein verläugnet, weil es keine subjektive Existenz in ihm hatte; denn, wenn beim Unfreiwilligen der Mensch zwar Ursache bleibt, so ist er doch nicht freie Ursache, sondern ein fremdes Prinzip bestimmte ihn dazu, Ursache zu sein. Die objektive Existenz ist also nicht Handlung, sondern nur That, woran der Wille nicht Schuld hat, noch haben will [1]).

B. Wir haben nun die Arten des Unfreiwilligen, welche wir oben angaben, näher zu betrachten.

1. Als die erste kann die angesehen werden, wo der Wille überhaupt nicht das Bestimmende ist, sondern der Handelnde oder vielmehr Leidende nichts dazu thut, wie wenn (um des Aristoteles [2]) Beispiel anzuführen) ein Sturmwind uns davon trüge, oder Menschen, die uns in ihrer Gewalt haben. Dies Gewaltsame (βίαιον) ist wieder entweder absolute Naturgewalt, die uns dazu bestimmt, das Bestimmende eines Ereignisses zu werden, — der Fall, wo jemand vom Sturme fortgeschleudert, und auf einen Menschen stürzend, dadurch Ursache seines Todes wird; oder eine durch andere Menschen verübte Gewalt, welche, wenn gleich nicht an sich, doch für den Leidenden die Bedeutung der rein physischen Gewalt hat, wenn z. B., ein stärkerer Mensch eines Andern Hand so gegen die Schläfe eines Dritten führt, daß er jenen zum unfreiwilligen Todtschläger macht. Indem hierin nun liegt, daß an sich das dem Handelnden fremde Prinzip der That nicht ein rein sinnliches bleibt, sondern zu einem innerlichen, von einem andern Willen ausgehenden wird, so ist der nächste Schritt, daß es auch für den Handelnden zu einer geistigen Ursache werde, die obgleich die eigne Bestimmung des Handelnden, doch von ihm nicht gewollt wurde, — der Irrthum, als zweite Ursache des Unfreiwilligen.

2. Wenn im ersten Falle die freie Selbstbestimmung des Willens überhaupt fehlte, so ist diese jetzt freilich vorhanden,

---

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 117.

2) Eth. Nic. III, 1.

das Resultat des Bestimmens ist aber nicht das vom Willen gewollte; wovon die Ursache nicht in der Schuld des Willens, sondern in dem, aus der Natur der beiden hier in Verhältniß stehenden Seiten nothwendig hervorgegangenen, falschen Auffassen der äußeren Objekte liegt.

a. Da nun aber die Entfremdung des Willens von der ihn umgebenden Welt darin besteht, daß er, als allgemeiner, in Widerspruch mit den einzelnen Umständen, als den Voraussetzungen seiner Handlung, geräth, (denn diese bezieht sich, nach Aristoteles [1]), immer auf das Einzelne, ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα), so ist das Nichtwissen dieser Umstände Grund der Unfreiwilligkeit; denn sie täuschen oft das Bewußtsein, welches nun in der Meinung, daß Anderes existire, als wirklich vorhanden ist, eine gegen seine Erwartung ausfallende Veränderung in der objektiven Welt hervorbringt. Kategorien solcher Umstände führt Aristoteles nun mehrere an: „Wer handelt? An welchem Orte? Mit welchem Instrumente? Auf wen die Handlung geht? Was gethan wird?" u. s. w. Und schon das Nichtwissen eines einzigen Umstands kann die Handlung zu einer unfreiwilligen machen: „so die Entweihung der Mysterien durch Aeschylus in einer Tragödie, der nicht wußte, daß was er sagte, Mysterien seien, oder wenn jemand eine Lanze nur zeigen will, und sie dabei aus den Händen fahren läßt. Ferner handelt Merope unfreiwillig, welche ihren Sohn für ihren Feind hält, oder wer eine Lanze mit gerader Spitze für eine mit umgebogner Spitze hält. Hieraus ergiebt sich nun durch Vergleichung mit dem Unfreiwilligen die genauere Definition des Freiwilligen selber; denn da jenes entweder gewaltsam oder aus Unwissenheit (δι' ἄγνοιαν) geschieht, so ist das Freiwillige dies, dessen Prinzip im Handelnden liegt, welcher dabei alle Umstände der Handlung in sein Bewußtsein aufgenommen hat."

b. Deshalb kann der Irrthum über das Allgemeine, d. h., die Gesetze des sittlichen Handelns, oder das, was geschehen soll, die Handlung keineswegs zu einer nicht zuzurechnenden machen; denn alle Requisite der Freiwilligkeit

1) Eth. Nic. III, 1.

sind vorhanden, und die Pflicht ist nicht ein einzelner Umstand, dessen Nichtwissen durch seine Fremdheit gegen den Willen diesen entschuldigte, sondern die eigne Substanz desselben, welche er wissen muß. Diese letzte Art des Irrthums (ἀγνοῶν) unterscheidet Aristoteles [1]) daher sehr genau von dem ersten Falle (οὐκ εἰδώς), und setzt mit vieler Tiefe hinzu: „Jeder Schlechte weiß nicht, was er thun und lassen soll, und dieser Mangel macht die Menschen eben ungerecht, und überhaupt böse. Unfreiwilligkeit ist also nicht vorhanden, wenn jemand nicht erkennt, was zweckmäßig ist; denn der Irrthum in dem Vorsatz ist nicht die Ursache des Unfreiwilligen, sondern der Schlechtigkeit: eben so wenig das Nichtwissen des Allgemeinen; denn dies ist gerade der Gegenstand des Tadels: sondern die Unwissenheit in den einzelnen Umständen, worunter die Handlung geschieht. Wer hierin irrt, verdient Mitleid und Verzeihung; denn seine Handlung ist unfreiwillig".

c. Doch selbst dieser letztere Irrthum spricht den Handelnden von aller Schuld nur unter der Bedingung frei, daß die That nicht allein im Momente des Handelns, sondern überhaupt, und also auch nachher, als eine solche erscheint, die kein subjektives Gelten für den Willen hat; was Aristoteles denn so ausdrückt: „daß nur der unfreiwillig handelt, welcher hernach über das Geschehne unwillig wird, und Verdruß empfindet; wen die That aber nicht reue, der müsse, da er von beiden Extremen verschieden sei, auch mit einem eignen Namen bezeichnet werden". Aristoteles nennt ihn daher οὐχ ἑκών, den Nichtfreiwilligen, welcher, wenn gleich nicht freiwillig, doch auch nicht gänzlich unfreiwillig handelte; denn ob zwar, wie Wolf sich ausdrücken würde, die voluntas antecedens fehlte, so war doch voluntas consequens vorhanden.

3. Die dritte Klasse unfreiwilliger Handlungen entsteht nun nothwendig aus der Vereinigung der beiden ersten, indem eine Naturgewalt nicht mechanisch zur That stößt, sondern selber erst die Ursache des Unfreiwilligen, den Irrthum hervorbringt, welcher dann in diesem Falle oft zur gänzlichen Bewußt-

1) Eth. Nic. III, 1.; Hegel: Rechtsphil. §. 140 Anmerkung.

losigkeit oder Unfähigkeit und Unmöglichkeit fortgeht, die einzelnen Umstände aufzufassen, — der durch Naturzustände gesetzte Irrthum. Solche Zustände des Menschen sind Schlaf, Verrücktheit, Trunkenheit. Doch eben weil diese physischen Zustände nur die entfernten Ursachen durch Vermittelung der näheren sind, so verlieren sie die unmittelbare Nothwendigkeit, welche wir früher sahen, und können also auch oft den Irrthum nicht zur Folge haben. Indessen findet in dieser Rücksicht ein großer Unterschied zwischen ihnen Statt. Im Schlaf wird das Auffassen der Umstände stets völlig gehindert, mit der Verrücktheit kann im Gegentheil auch ein vollkommen richtiges Auffassen der Umstände und mithin Freiwilligkeit, wenn gleich nicht Zurechnung nach ihren tieferen Bestimmungen, bestehn. Und so macht auch die Trunkenheit den Thäter nur dann zum unfreiwilligen, wenn er sich im höchsten das Bewußtsein absolut aufhebenden Grade der Trunkenheit befindet, niedere Grade aber, welche das Auffassen der Umstände nur partiell hindern, lassen so viel Freiwilligkeit zu, als Bewußtsein vorhanden ist, und es wird eine Grenze zu ziehen sein, wo jene Hinderung gar nicht eintritt, die Handlung also die Natur der freiwilligen annimmt.

C. Diese philosophischen Bestimmungen der Zurechnung finden sich nun durch die Geschichte des Freiwilligen und Unfreiwilligen in den Gesetzgebungen der verschiedenen Völker bestätigt; und zwar erschöpft das ganze Alterthum, die Römer allein ausgenommen, mit dem einfachen Gegensatze des Freiwilligen und Unfreiwilligen seine Imputationslehre, während jene und die germanischen Völker diese unmittelbaren Formen verlassen, und sich an entwickeltere halten. Der Orient und die Griechen zerfallen aber in dieser Rücksicht wieder in zwei große Gruppen, deren erste, durch die hinterasiatischen Völker gebildet, das Nichtunterscheiden des Freiwilligen und Unfreiwilligen zum Charakter hat, wogegen, als die andere, die Völker Vorderasiens und Griechenlands zur Erkenntniß dieses Gegensatzes fortgeschritten sind.

1. Jene hinterasiatischen Völker, welchen wegen des Nichtunterscheidens des Freiwilligen und Unfrei-

willigen überhaupt der Begriff der Zurechnung noch fehlt, scheiden daher auch den moralischen Standpunkt der subjektiven Freiheit noch vom juridischen nicht ab, sondern bestrafen unmoralische Handlungen, wie Rechtsverletzungen.

a. Dies Prinzip führen denn die Chinesen mit der größten Konsequenz durch, indem sie den unfreiwilligen Todtschläger, wie den freiwilligen, nach dem Rechte der Wiedervergeltung mit einer gleichen Verletzung bestrafen [1]), und jede Unhöflichkeit, Liebloſigkeit u. s. w. zum Verbrechen stempeln, welches dann stets durch die sehr beliebte Strafe des Stocks gebüßt werden muß [2]).

b. Die Perser gehen noch weiter, indem sie selbst das Dasein der äußeren That zur Bestrafung nicht mehr für nothwendig erachten; in welcher Vermischung des juridischen und moralischen Standpunkts sie aber alles unter die Form des Moralischen bringen, statt daß die Chinesen eher Alles zu einem Juridischen machten. Der Zend-Avesta [3]) spricht daher von einem dreifachen Maße der Handlungen: der Reinheit des Denkens, des Redens und des Handelns; und was die Perser nicht thun dürfen, das ist ihnen nach Herodot [4]) auch nicht einmal erlaubt zu sagen. Ferner hebt nach jenem Gesetzbuche die Reue alle Strafe auf, wogegen ihre Abwesenheit sie schärft. Auch Undank halten die Perser für ein großes Verbrechen [5]). Wenn bei den Chinesen also Alles auf die äußere That allein ankommt, so geben die Perser der innren Willensbestimmung fast ein gleiches Recht, indem sie die bloße Absicht einen Anderen zu schlagen, nur mit einem Paar Prügel weniger bestrafen, als die

---

1) Du Halde: Description de la Chine II, 159; Grosier: De la Chine V, 62.

2) Gans: Erbrecht, Th. I, S. 68.

3) In der Uebersetzung von Anquetil du Perron: Fargard I—IV.

4) I, 138.

5) Xenophon: Cyrop. I, angeführt von Brissonius: De regio Persarum principatu; Seneca: De Beneficiis III, 6.

ausgeführte That. In jenen über die Reue angeführten Bestimmungen liegt aber allerdings der Beginn eines Unterschiedes von Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit, da ja erst das Vorhandensein der Reue eine That zur absolut unfreiwilligen macht.

c. Die Inder endlich stellen einmal die abstrakt juridische Vergeltung auf: Leben gegen Leben, Auge gegen Auge [1]); dann strafen sie aber auch moralische Fehler, wie Ungeduld und Zorn [2]), und in einem Anhange [3]) wird den Richtern gerathen, wenn ein wahrheitliebender und sonst guter Mann unfreiwillig eine böse That begeht, ihm die Strafe zu erlassen. Diese Ausnahme, selbst wenn sie nicht erst in späterer Zeit unter der Herrschaft der Engländer gemacht sein sollte, beweist immer nichts gegen das Prinzip, sondern bestätigt es vielmehr, indem sie nur zu Gunsten der moralischen Güte eintrat. Wollten also die Engländer die Bestimmungen von Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit einführen, so haben die Indier sie sogleich wieder verkehrt, und das Juridische zum Moralischen hinübergewendet.

2. Von der zweiten Völkergruppe, den Aegyptern, Juden, Arabern und Griechen, welche zum Gegensatz des Freiwilligen und Unfreiwilligen gekommen waren, machen die Aegyptier diesen Fortschritt wieder zu nichte, indem sie ihn ihrer religiösen Ansicht gemäß, auf die ungehörigste Weise anwendeten. Denn nach Herodot [4]) wurde, wer ein heiliges Thier freiwillig tödtete, mit dem Tode bestraft; wer unfreiwillig, mußte die Buße zahlen, die ihm die Priester auferlegten. Tödtete aber jemand einen Ibis oder Habicht, sei es freiwillig oder nicht, so litt er immer den Tod. Das Verkehrte hievon ist nämlich dieser Unterschied in den Thieren, und dann daß der Tod eines Menschen zuweilen geringer geschätzt wurde, als

---

1) Gesetzbuch d. Gentoo's (aus d. Englisch. v. H. Raspe; 1778) Kap. 16. — Es ist dies Gesetzbuch eine unter englischem Einflusse veranstaltete Kompilation älterer indischer Gesetze.

2) a. a. O. Kap. 15.

3) a. a. O. Kap. 21, Abschn. 10.

4) II, 65.

der von Thieren; denn die unfreiwillige [1]) Tödtung eines Menschen wurde wohl nie mit dem Tode bestraft, während dieser doch nicht nur auf das freiwillige, sondern selbst auf das unfreiwillige Tödten eines Thieres stehen konnte. Darum aber machen die Aegypter, wie die andern genannten Völker, diesen Unterschied, weil bei ihnen durch Absonderung des Rechts von der Moral das Prinzip der subjektiven Freiheit zu erwachen schon beginnt, obgleich es andrerseits eben auch nur der Beginn ist; denn sie konnten die unfreiwillige That nicht gänzlich verläugnen, sondern mußten sie noch als die ihrige anerkennen, ohne sie indessen so scharf zu bestrafen, als die freiwillige. Und weil sie glaubten, daß die Fügung des Schicksals oder der Zorn eines Gottes ihnen die That aufbürdete, so wurde diese nicht als eine Beleidigung des menschlichen, sondern des göttlichen Rechtes angesehen, indem Verbannung und Sühnopfer die Rache des Gottes besänftigten, vor menschlicher Rache aber gewisse Asyle die Unglücklichen schützten.

a. Näher sind nun die mosaischen Bestimmungen besser für das freiwillige Verbrechen, die muhamedanischen für das unfreiwillige, indessen die Griechen die Vorzüge beider vereinigen. Moses [2]) setzte nämlich fest, daß der freiwillige Todtschläger, auch wenn er zu einem Asyl oder Altar geflohen wäre, dennoch vor den Richter gezogen und bestraft werden sollte. Für den unfreiwilligen aber ordnete er sechs Städte an, welche als Asyle dazu dienen sollten, ihn gegen den Zorn des Bluträchers zu schützen. Erreicht jedoch dieser ihn, ehe er eine jener sechs Städte betreten, oder nachdem er sie wieder verlassen hat, so mag der Bluträcher ihn ungestraft tödten. Uebt dieser hingegen seine Rache außer jenen Fällen aus, so soll er dem Richter als freiwilliger Todtschläger überliefert werden. Wer unfreiwillig tödtet, muß aber immer bis zum Tode des

---

1) Die freiwillige allerdings immer, indem der Tod selbst auf den Mord eines Sklaven stand. S. Welker: Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe; Kap. 2.

2) 4 Mos. XXXV, 16—18.

Hohenpriesters in seinem Asyle bleiben [1]), ohne sich durch Zahlung einer Buße an den Bluträcher davon befreien zu dürfen [2]). Um so weniger mußte dieser Loskauf also bei freiwilliger Tödtung erlaubt sein [3]).

b. Muhamed [4]) hielt die unfreiwillige Tödtung eines Ungläubigen für straflos, die eines Gläubigen aber für sühnbar durch eine Buße, welche die Sunnah [5]) näher auf hundert Kameele und Lösegeld für zwei gefangne Gläubige, oder zweimonatliches Fasten bestimmt. Bei der freiwilligen Tödtung hingegen, konnte der Prophet nichts am alten Gebrauche der wilden Araber ändern, da das Volk sich die Sitte der Blutrache zur Ehre rechnete, sondern nur anrathen, nicht das Maß zu überschreiten [6]); und zur Verhütung des Verbrechens fügte er der Rache des Einzelnen noch die ewige Strafe des Himmels hinzu [7]). Auch empfahl er bei der freiwilligen Tödtung die Buße, wie er sie bei der unfreiwilligen befahl, — ein Beweis, daß die Araber sie in keinem Falle liebten, wogegen die Juden geneigter dazu waren, da Moses, ihre schädlichen Folgen einsehend, sie in jedem Falle verbot.

c. Nach attischem Rechte [8]) endlich, wurde der freiwillige Verbrecher, welcher entfloh oder im Tempel Zuflucht suchte, wie bei Moses, vor den Richter geführt, und von den Thesmotheten mit dem Tode bestraft, welchem er zwar durch lebenslängliches Exil entgehen konnte; doch galt dies für dieselbe Strafe. Auch wurde immer die Buße an die Verwandten des Ermordeten zu zahlen auferlegt. Diese konnten indeß

---

1) 4 Mos. XXXV, 22—28; 5 Mos. XIX, 3—10.

2) 4 Mos. XXXV, 32.

3) a. a. O. 31.

4) Koran, Sura IV, 91 (bei Feuerbach: Bibliothek d. peinl. Rechts.)

5) Feuerbach a. a. O.

6) Sura XVII, 35 nach Feuerbach a. a. O.

7) Feuerbach a. a. O.

8) Petitus: Leges atticae VII, 1; de sicariis.

die Summe ermäßigen. Kehrte indessen der Verbrecher zurück, bevor es ihm erlaubt war, so hatten die Verwandten das Recht ihn zu tödten, oder vor den Richter zu ziehen, jedoch ohne ihn peinigen zu dürfen. Wird aber diese Selbsthilfe vor der Verurtheilung und Rückkehr des Verbrechers ausgeübt, so ist sie selbst ein Kapitalverbrechen. Was nun den unfreiwilligen Todtschläger betrifft, so konnte er, wie im Koran, unter keiner Bedingung von den Verwandten getödtet werden; sondern seine Strafe war immer ein jähriges Exil, aus dem zurückgekehrt, er Buße den Verwandten zahlen, und die Götter durch Opfer versöhnen mußte.

3) Doch wie die Geschichte nicht bei diesem einfachen Gegensatze von Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit hat stehen bleiben können, wird sich aus seiner philosophischen Fortbildung selbst ergeben. Er ist nämlich nicht so fest, daß seine Seiten nicht auch in einander übergehn, und sich vermischen könnten; ja da auch zum Freiwilligen ein Auffassen von Umständen gehört, diese der Handelnde aber nicht aus sich selbst schöpft, so enthalten sie im Freiwilligen selber das Prinzip der Unfreiwilligkeit. Und diese Verknüpfung sahen wir denn bereits im letzten Beispiele der unfreiwilligen Handlungen, welches wir oben anführten, den in der Trunkenheit begangenen, wo mit dem physischen Bestimmtsein auch das freie Prinzip der Handlung im Menschen bestehen konnte. Die besonders herausgehobne Klasse von Handlungen nun, deren Prinzip immer zugleich ein äußeres und der Mensch selber ist, nennt Aristoteles die gemischten Handlungen, weil sie sowohl die Natur des Freiwilligen, als des Unfreiwilligen an sich zu tragen scheinen.

Drittes Kapitel.

Die gemischten Handlungen.

Indem nun vermittelst dieses doppelten Prinzips die äußere Existenz einerseits vom Willen anerkannt, andererseits als vereinzelte, nicht durch ihn gesetzte Existenz ausgesprochen wird, so ist das Prädikat für eine solche That eben sowohl die Einzelheit, als die Allgemeinheit. Und da diese Einheit des Einzelnen und Allgemeinen den Begriff des Besonderen gibt, so kann die Form, worunter die gemischten Handlungen stehen, nur der positive Ausdruck des negativen Urtheils sein: das Einzelne ist ein Besonderes. [1])

A. Zu den gemischten Handlungen [2]) gehören nun erstens die aus Furcht vor größeren Uebeln, d. h. aus Zwang, begangenen. So der Fall, wo ein Tyrann, der unsere Eltern oder Kinder in seiner Gewalt hat, uns eine schändliche That befiehlt, indem er jene zu tödten droht, wenn wir die Handlung unterließen. Ein anderes Beispiel ist die Gefahr der Schiffenden während eines Sturmes, von denen an sich niemand freiwillig Waaren über Bord wirft, zur eigenen und der Anderen Rettung aber jeder Besonnene.

1. Solches Erzwungenes (ἀναγκαῖον) steht indessen dem Freiwilligen näher; denn es wird gewählt dann, wann es geschieht, nur war der Zweck der Handlung durch die Umstände, worin der Handelnde sich gerade befand, bestimmt.

---

1) Hegels Logik, Th. III. S. 89—96.

2) Arist. Eth. Nic. III. 1.

Bei den Handlungen muß man aber eben immer das Freiwillige und Unfreiwillige nur in dem Momente suchen, wo sie geschehen. Freiwillig wird nun in jenem Falle gehandelt; denn beim richtigen Auffassen aller Umstände war das die organischen Glieder des Handelnden bewegende Prinzip im Handelnden selbst, welcher die Handlung thun oder unterlassen konnte. Damit war sie aber freiwillig, wenn gleich an sich betrachtet unfreiwillig; denn niemand würde sie an und für sich wählen, wohl aber statt anderer Uebel: nämlich Verlust gewisser Güter statt des Todes in den Wellen. In diesem besonderen Falle also, — und auf ihn kommt es allein bei der Beurtheilung an, — war die Handlung eine freiwillige.

2. „Gewöhnlich," setzt Aristoteles erklärend hinzu, „ist das, was man zu erwarten hat, und wodurch man gezwungen werden soll, ein Schmerz, das aber, wozu man gezwungen wird, eine schändliche Handlung. Lob also verdient der, welcher Schmerzhaftes duldet, um wichtige Pflichten nicht zu verletzen; da im Gegentheil derjenige getadelt wird, welcher ohne solche Beweggründe sich Uebles zufügen läßt; denn für kein Gutes und Schönes, oder für ein mittelmäßiges das Schimpflichste erleiden, ist die Sache eines feigen und schlechten Menschen;" wie wenn Guatimozin sich rösten ließ, um nicht den Spaniern seine Schätze zu entdecken. Es kommt also auf die Natur dessen an, wozu man gezwungen wird, um zu entscheiden, ob der Widerstand gegen den Zwang zu loben sei oder nicht.

Und wie wir so eben ein Beispiel sahen, wo das sich nicht zwingen Lassen getadelt wurde, so kann umgekehrt dieser Tadel in Fällen, wo man dem Zwange unterliegt, unanwendbar sein. Hierauf bezieht sich, was Aristoteles sagt: „Manchmal kann der Handelnde zwar nicht gelobt werden, aber er verdient Verzeihung, wenn er thut, was er nicht soll, um solcher Bestimmungsgründe willen, welche die menschliche Natur, die ihnen widerstehn will, überwinden, und von niemand ausgehalten würden. Indessen gibt es auch solche Dinge, zu denen man sich nie zwingen lassen darf, sondern lieber den Tod und die schrecklichsten Qualen erdulden muß. Immer bleibt es aber

schwer zu entscheiden, was man statt wessen aushalten und wählen soll, und noch schwerer, fest bei dem zu verharren, wozu man sich einmal entschlossen hat;" das Erste wegen der unendlichen bei den einzelnen Fällen vorkommenden Verschiedenheiten, das Andere, „weil der zwingende Schmerz leicht umstimmen kann."

3. Obgleich die erzwungenen Handlungen auf diese Weise als freiwillige zu betrachten sind, so kommt doch auch die doppelte Natur des Zwanges in den verschiedenen Gebieten des Rechts zum Vorschein.

a. Der erzwungene Vertrag wird nämlich für unfreiwillig gehalten, und aus ihm keine Verbindlichkeit begründet; denn da es von der Verschiedenheit dessen, wozu man gezwungen wird, abhängt, ob man sich zwingen lassen dürfe oder nicht, so erhellt, daß man für die bloße Erhaltung eines Eigenthums keine schändliche Behandlung dulden darf. Indem es auf diese Weise erlaubt ist, sich zum Versprechen der Entsagung eines Besitzes durch die Umstände bestimmen zu lassen, so wird die Schuld auf sie und nicht auf den Gezwungenen gewälzt, und zwar um so viel mehr, als der Zwingende nicht die Früchte seines Unrechts erndten soll.

b. Wo aber von dem Menschen das Besiegen der Umstände, welche deshalb hier nicht in Anschlag kommen, gefordert werden muß, da hat er auch die Schuld seiner Handlung auf sich zu nehmen. Zu einem Verbrechen darf sich also niemand zwingen lassen. Das erzwungene Verbrechen verwirkt daher, vom blos rechtlichen Standpunkte aus betrachtet, die volle Strafe, wenn gleich aus höherem Gesichtspunkte der Gnade, der Grad des Zwanges, die Individualität des Gezwungenen u. s. w. Milderungsgründe, als partielle Gnade, hereinbringen können.

c. Wenn nun auch im Civilrecht manchmal eine rechtliche Wirkung aus einer erzwungenen Handlung erfolgt, wie die aus einer Gefahr auf dem Meere nach der lex Rhodia de jactu zu leistende Entschädigung, so stößt dies immer nicht unsere Behauptung von der Nichtimputation der erzwungenen Handlungen im Civilrecht um; denn diese Entschädigung ist nur eine Vertheilung, damit durch den Beitrag Aller gleichmäßig ersetzt

werde, was von dem Eigenthume eines Einzelnen für Alle aufgeopfert worden: ut omnium contributione sarciatur, quod pro omnibus datum est. [1]). Es entsteht also nicht aus der Handlung des über Bord Werfens, als einer freiwilligen, an sich die Verbindlichkeit des Ersatzes, der mithin auch nicht voll ist, da der Beschädigte selbst seinen Antheil von der Havarie zu tragen hat; sondern es wird stillschweigend angenommen, als habe jeder den auf ihn fallenden Theil des Verlustes tragen wollen, um größeren Verlust zu vermeiden.

B. Zweitens wirft Aristoteles die Frage auf, ob das Angenehme und Schöne, das uns zu einer Handlung bestimme, sie nicht gleichfalls zu einer unfreiwilligen mache, obgleich sie doch auch wiederum alle Erfordernisse der freiwilligen hat. Und auf diese Weise kennt Aristoteles schon den allgemeinen Einwand des Determinismus gegen die Freiheit, wonach die durch äußere Objekte erzeugten Empfindungen und Vorstellungen, als Bestimmungsgründe, unsern Willen zwingen sollen. „Dann wäre aber" sagt Aristoteles, „alles gewaltsam; denn aus solchen Bestimmungsgründen thun wir alles, was wir thun. Lächerlich ist es aber, die äußeren Dinge und nicht uns selbst zu beschuldigen, wenn wir uns durch jene reizen und verführen lassen."

Wir müssen daher unsere Entscheidung dahin abgeben, daß allerdings der äußere oder innere Reiz den Willen bestimmt; immer ist es aber wieder jener erstere, welcher diesen dazu bestimmt, das Bestimmende zu sein. Die guten Thaten, wozu jemand sich aus Pflichtgefühl bestimmen läßt, wird er gewiß sich Schuld geben, und so wäre es ungereimt, die schlechten von sich abweisen zu wollen, weil der äußere Reiz des Angenehmen den Handelnden dazu bestimmt habe. Solche Handlungen bleiben also immer freiwillige, obgleich man ihnen den Charakter von gemischten nicht nehmen kann, und eben so verhält es sich mit den erzwungenen. Ja wir sahen sogar jede freiwillige Handlung, da sie immer auch einen äußeren Bestim-

1) l. 1. D. de lege Rhodia.

mungsgrund hat, welcher eben in den Umständen liegt, insofern zugleich eine gemischte werden.

C. Aus demselben Grunde sind endlich die gemischten Handlungen, welche aus Zorn und Begierde geschehen, freiwillig; denn auch in ihnen bestimmt sich der Wille selbst, dem richtigen Auffassen der Umstände gemäß, wenn gleich bei ihnen, wie bei den zwei ersten Arten, ein dem Willen fremdes, nicht aber ihn nöthigendes Prinzip nebenherläuft. Dieses war jedoch bei jeder Art der gemischten Handlungen ein anderes: nämlich einmal ein rein äußerliches, wie beim Gewaltsamen, das andre Mal eine bloße Vorstellung, wie der Irrthum; und endlich läßt sich auch unsre dritte Art der gemischten Handlungen mit der dritten Art der unfreiwilligen vergleichen, indem jetzt eine durch einen physischen Zustand des Menschen gesetzte Vorstellung das Bestimmende ist; indessen immer ohne den Willen, wie es bei der Unfreiwilligkeit geschieht, zu necessitiren [1]). Freilich kann Zorn und Leidenschaft bis zu einem Grade steigen, wo das zum Auffassen der Umstände nöthige Bewußtsein schwindet, wodurch dann allerdings die Handlung zu einer unfreiwilligen wird, obgleich sie weiteren Formen der Zurechnung darum noch nicht entgeht. An sich aber kann Zorn und Leidenschaft der Handlung nie das Prädikat der Freiwilligkeit nehmen.

Indem jede Handlung auf diese Weise zu einer gemischten, d. h., durch die Umstände sowohl, als durch den Willen gesetzten geworden, so ist nicht nur in diesem, sondern auch in der äußeren Handlung, als dem Ausdruck desselben, jener Zwiespalt vorhanden, und zwar als Unterschiedenheit entgegengesetzter Prinzipien; denn auch beim Freiwilligen kam das Auffassen der Umstände neben der Selbstbestimmung des Willens vor. Weil sie aber dort noch in unmittelbarer Einheit verknüpft waren, objektivirte sich der Wille noch ohne weiteres. Jetzt muß sich jedoch diese einfache Identität des Innren und Aeußeren aufheben; denn da der Wille nun im Auffassen der Umstände zugleich zum Bewußtsein ihrer Fremdheit gelangt ist,

---

1) Diese richtige Unterscheidung von Determiniren und Necessitiren verdanken wir Leibnitz, Théodicée I, §. 43, 44.

so darf sein Handeln nicht mehr unmittelbar mit dem Auffassen der Umstände zusammenfallen, sondern vermöge seiner subjektiven Freiheit zieht er sich in sich zurück, gibt sich Dasein in seinem eignen Innren, und objektivirt sich erst, nachdem er diese Fremdheit der Umstände durch seine Reflexion in sich überwunden hat.

Da sich der Wille auf diese Weise nicht von seiner äußeren Existenz unterscheiden, und sich ein für sich seiendes Dasein unabhängig von ihr geben kann, ohne ihr damit gleiche Rechte einzuräumen, so ist jede Seite Totalität geworden, welche mit Beibehaltung ihres Formunterschiedes den Inhalt der andern an sich gesetzt hat, und eben darum nicht nur ein in dieselbe übergehendes Moment bleiben kann, sondern zur Selbstständigkeit der Existenz gelangen muß. Wenn wir also bisher die Handlung als ein Ganzes betrachteten, und sie entweder ponirten (im Freiwilligen), oder negirten (im Unfreiwilligen), so spaltet sich jetzt die Handlung in zwei Seiten, in die Handlung, als solche, oder die objektive Existenz, und in das Innre der Handlung, — den Vorsatz.

Zweiter Abschnitt.

Der Vorsatz.

Wir werden den Vorsatz nothwendig nach drei Seiten hin zu betrachten haben. Er steht nämlich der äußeren Handlung gegenüber, und hat eine Beziehung auf sie, welche zuerst die der Identität ist, indem beide Seiten sich einander noch entsprechen, und dieselben Bestimmungen enthalten, so daß ihr Unterschied nur der formelle des subjektiven und objektiven Daseins ist, — das Vorsätzliche, als solches.

Zweitens wird aber das Innre der Handlung in Widerspruch mit ihrer objektiven Existenz treten, indem der Wille, als Vorsatz, zugleich mit einer innerlichen Zufälligkeit, dem Nichtwissen einzelner Umstände behaftet ist, während er andere weiß. Und da sich die äußere That gleichfalls als ein in sich Gebrochnes zeigen wird, nämlich als Dasein des Willens, an welches sich eine zufällige vom Willen nicht anerkannte Existenz knüpft, so sind beide Seiten nicht nur der Widerspruch gegen einander, sondern auch an sich, — die Lehre vom Zufall.

Drittens wird sich dieser Widerspruch aufheben, indem auch die nicht gewußte und gewollte That ihre Wurzel in der innren Willensbestimmung findet, — das Versehn.

Erstes Kapitel.

Das Vorsätzliche.

A. Indem es im Begriffe des Vorsatzes liegt, daß der Wille und die äußere Existenz jetzt überhaupt zu selbstständigen Totalitäten geworden sind, so kommt ihnen dies Prädikat nicht nur nach vollbrachter That, sondern auch schon vorher zu. Der Wille, welcher sich in der freiwilligen Handlung mit den äußeren Objekten zusammenschloß, dirimirt sich nun wieder in sich und jene sinnliche Welt, als den Boden seiner Thätigkeit.

1. Wie aber sein Verknüpfen ein anderes sein wird, so unterscheidet sich auch das dem Vorsatz Vorausgesetzte von den früheren Voraussetzungen. Die äußeren Objekte, welche dem Willen gegenüberstehen, sind nämlich jetzt nicht mehr bloße Einzelheiten; denn die Seite der vereinzelten Objektivität setzte ja eben das Moment der Allgemeinheit an sich. Der Wille verhält sich also nicht mehr, als sinnliches Bewußtsein, zu seinem Gegenstande, sondern dieser, als allgemeiner, bietet dem Ich ein Konvolut von Einzelheiten dar, woran die Reflexion eine Menge von Umständen unterscheidet. Das Bewußtsein aber, welches diese vielen Seiten so zu einem Ganzen zusammenfaßt, nicht mehr dieses und wieder dieses durch die Sinne als ein Selbstständiges in sich aufnimmt, sondern einen Träger dieser vielen Diesen dahinter sieht, ein Ding-an-sich, als das Subjekt jener ihm zukommenden Eigenthümlichkeiten oder seiner Eigenschaften, erkennt den Gegenstand, wie er in Wahrheit ist; es nimmt ihn also wahr, und wird aus sinnlichem Bewußtsein Wahrnehmung [1].

1) Hegels Phänomenologie d. Geistes S. 38—58; Encyklopädie §. 420, 421.

2. Wie sich nun aber mit dem Gegenstande das Bewußtsein änderte, so auch mit dem Bewußtsein die durch dieses bedingte Bestimmung des Willens. Im Freiwilligen wurde nämlich das sinnliche Diese aufgefaßt, und unmittelbar in eine durch den Willen hervorgebrachte Existenz umgewandelt, weil es, als Einzelnes, der Allgemeinheit des Willens keinen Widerstand leistete. Jetzt steht diesem aber ein Gegenstand gegenüber, der außer seinen erscheinenden Einzelheiten auch Ding-an-sich und ihr Wesen ist, und daher die unmittelbare Objektivirung des Willens hemmt, indem nun nicht mehr die einfache Aufgabe vorliegt, dieses einzelne Dasein zu verändern, sondern der Wille, als schwankend und wählend unter einer Menge solcher Umstände, sich von den Objekten abwenden, und sich in sich zurückbiegen muß, um dann erst aus sich die Entscheidung schöpfen zu können. Der Wille, der sich so vorher in sich eine abgesonderte Existenz gibt, und darauf dieser in ihm gesetzten Bestimmung auch Realität in der äußeren Welt verschafft, ist daher, als dies vorher in ihm Gesetzte, der Vorsatz, eine höhere Weise der subjektiven Freiheit, als das Freiwillige, weil sie darin zu ihrem Fürsichsein gelangt. Die ins Bewußtsein aufgenommenen Umstände werden durch den Vorsatz in eine vorgestellte Handlung, deren verschiedene Seiten sie ausmachen, umgewandelt, und erst nach der deutlichen Entwickelung dieser Vorstellung unternimmt der Mensch die vorsätzliche Handlung.

3. Diese veränderte Realisirung des Willens steht nun auch unter einer andern Form des Urtheils, als die erste; denn weil in dieser der Wille unmittelbar objektiv war, so blieb die auf ihn bezogne äußerliche Existenz, als Subjekt, die feste Grundlage des ihr inhärirenden Prädikats, welches, als das Wechselnde in solchen Urtheilen der Inhärenz, theils ein Allgemeines, als Ausdruck des Willens, theils nur eine sinnliche Einzelheit, theils endlich beides in Einem, oder ein Besonderes wurde. Jetzt ist aber das Prädikat des Willens, (da die Beziehung des letzteren zur äußern Welt nie eine rein negative sein darf), immer eine viele einzelne Bestimmungen in sich enthaltende Allgemeinheit, welche, als ihr Wesen, ihnen zu Grunde liegt, d. h. eine Hand-

lung, welche die unmittelbar existirenden und vorgefundenen Umstände zu erscheinenden Momenten des so verwirklichten Willens umgewandelt hat. Ein solches Prädikat inhärirt nun nicht mehr dem Subjekte, sondern dieses, als äußerliche Existenz, wird umgekehrt unter das Prädikat subsumirt, um zu sehen, ob es demselben entspreche oder nicht. Von diesen Urtheilen der Subsumtion, welche auch Reflexionsurtheile [1]) genannt werden, weil jede Seite, als in die andere reflektirt, diese auch an sich gesetzt hat, ist nun die erste Form die noch einfache Beziehung von Subjekt und Prädikat, wonach die objektive Existenz noch nicht in sich gespalten ist, sondern, als Ganzes, das Prädikat an sich zur Erscheinung bringt. In diesem singulären Urtheile [2]): „Dieses Einzelne ist ein wesentlich Allgemeines", drückt sich nun die vorsätzliche Handlung aus, indem jede Seite oder Eigenschaft derselben nur sie selber ist; und will man solch vereinzeltes Moment in der Vorstellung als Folge von der Handlung unterscheiden, so darf es nur für eine ganz unmittelbare angesehen werden.

B. Um nun diesen Begriff des Vorsatzes der Vorstellung näher zu rücken, und nach seinen Momenten zu entwickeln, ist Aristoteles [3]) anzuführen, welcher ganz richtig bemerkt, daß auf die Lehre von den freiwilligen und unfreiwilligen Handlungen die Betrachtung des Vorsatzes folgen müsse, da dieser ja auch mehr Gewicht habe bei dem Urtheil über moralische Güte, als die äußere Handlung selbst; denn für jene entscheide eben die innre Gesinnung am meisten. Ferner sagt Aristoteles, daß jeder Vorsatz zwar freiwillig sei, jedoch nicht umgekehrt jedes Freiwillige vorsätzlich, sondern von größerem Umfange; denn auch Kinder und Thiere nehmen am Freiwilligen Theil, nicht aber am Vorsatze: desgleichen nennen wir die plötzlich begangenen Handlungen (τὰ ἐξαίφνης) nur freiwillige, nicht vorsätz-

---

1) Hegels Logik, Th. III, S. 100—103; Encyklopädie §. 174 — 176.

2) Hegels Logik, Th. III, S. 103.

3) Eth. Nic. III, 2.

liche, weil bei diesen, im Zorn und in der Leidenschaft unternommenen, die Selstbestimmung zwar noch vorhanden ist, sobald nur die Umstände richtig aufgefaßt werden; obgleich dieselbe wegen der Heftigkeit jener Triebe, als eine plötzliche und momentane, die sich unmittelbar objektivirt, keine abgesonderte Existenz, wie der Vorsatz, welchen mithin Zorn und Leidenschaft ausschließen, gewinnen kann. Endlich, setzt Aristoteles hinzu, geht der Vorsatz nicht auf den Zweck, sondern auf die Mittel; denn jenen, z. B. gesund oder glückselig zu sein, nimmt man sich nicht vor, sondern vielmehr die Dinge und Handlungen, welche zu diesen Zwecken führen.

1) Weil nun in den verschiedenen eine verschiedene Entscheidung zulassenden Umständen der Grund liegt, warum der Vorsatz die Reflexion enthält, welche zwischen jenen Möglichkeiten wählt, so ist genauer das, was der Vorsatz nothwendig über das blos Freiwillige voraus hat, ein Berathschlagen (βούλευσις) [1]; denn dieses muß jeder Wahl vorhergehen. Wegen der letzteren nennt Aristoteles aber den Vorsatz ein vorzugsweise Gewähltes (προαίρεσις, προαιρετόν). „Da nun, fährt er fort, im Berathschlagen liegt, daß auch anders entschieden werden konnte, so berathschlagen wir nur über solche Dinge, die sich nicht immer auf dieselbe Weise verhalten; und auch nicht über alle dergleichen Dinge: nämlich nicht über solche, deren Ursache in der Natur liegt, wie Regen und Dürre, noch über solche, die vom Ungefähr abhangen, wie das Finden eines Schatzes, sondern nur über menschliche Angelegenheiten; doch wieder nicht über eine jegliche. So wird kein Lacedämonier darüber berathschlagen, auf welche Weise die Scythen am besten ihren Staat regieren können; denn so Etwas liegt nicht in seiner Gewalt. Wir berathschlagen also nur über das, dessen Ausführung in unserer Macht steht. Endlich, (was schon daraus hervorgeht, daß die Berathschlagung eine Seite des Vorsatzes ist), berathschlagen wir nicht über den Zweck, sondern über die Mittel; der Arzt nicht, ob er heilen, noch der Red-

1) Aristoteles: Eth. Nic. III, 3.

ner, ob er überzeugen wolle, sondern jeder sich in seinem Gebiete das Ziele setzend, betrachtet, wie er es erreichen könne. Wenn mehrere Mittel dahin zu leiten scheinen, so berathschlagt er, welches am leichtsten und schönsten zum Zwecke führe: sieht er nur eins, wie dies anzuwenden sei: ferner, wodurch er es in seinen Besitz bekomme, und so fort bis er zu einer ersten Ursache gelangt, welche im Finden die letzte ist. Denn wer berathschlagt, scheint zu suchen, und auf die angegebne Weise aufzulösen, wie bei einem mathematischen Probleme."

2) Eine solche Wahl ist daher immer eine Untersuchung, obgleich nicht jede Untersuchung eine Berathschlagung enthält, so z. B. nicht die mathematischen. Das Letzte in der untersuchenden Analyse ist aber immer das Erste, was durch die Handlung hervorgebracht wird. Trifft der Handelnde nun auf etwas Unmögliches, so steht er von seinem Vorhaben ab, wie wenn er Geld zur Ausführung eines Vorsatzes braucht, ohne sich dasselbe verschaffen zu können; scheint es ihm aber möglich, so unternimmt er die Handlung. Manchmal wird nun die Untersuchung angestellt über das Werkzeug, manchmal über die Art seines Gebrauchs, eben so, nach den andern Kategorien der Umstände, auf welche Weise, oder mit wessen Hilfe u. s. w. man zum Zwecke gelange.

Die Untersuchung muß aber geschlossen werden, sonst geht die Berathschlagung ins Unendliche fort; und dieses Schließen der Untersuchung ist eben der Entschluß. Die Berathschlagung und das Vorsätzliche sind also dasselbe, nur daß letzteres das schon Begrenzte ist; denn das aus der Berathschlagung Vorgezogne ist das Vorsätzliche. „Dann wird aber jeder die Untersuchung schließen, wie zu handeln sei, wenn er das Prinzip der Handlung bis auf sich zurückgeführt hat, und zwar bis auf ein solches in ihm, welches ihn leitet; und das ist die sich entschließende Thätigkeit der Seele."

3. Wir unterscheiden also bei den vorsätzlichen Handlungen folgende Momente: die Berathschlagung, den Entschluß und die Begierde oder das Streben ihn auszuführen, welche drei Seiten beim Freiwilligen noch in Eins zusammenfielen. Da in diesen Bestimmungen aber der Begriff des Vor-

satzes vollendet ist, so würden wir ihn, als die aus der Berathgung entsprungene Begierde der Dinge die in unsrer Gewalt stehn, definiren; denn nachdem wir aus der Berathschlagung ein Urtheil gefällt, begehren wir jener Berathschlagung gemäß. Nach beendigter Berathschlagung und gefaßtem Entschlusse wird also erst der Begierde das Resultat der Untersuchung vorgelegt, wie (nach Aristoteles Vergleichung) die griechischen Könige vor Troja erst entschieden, und dann dem Volke den Beschluß verkündeten.

C. Aus diesen Prinzipien haben wir nun die von den Juristen aufgestellten Definitionen des dolus zu beurtheilen, und zu verbessern. In dem Sinne der Zurückführung einer Rechtsverletzung auf den Willen des Menschen findet er nämlich seine Anwendung einmal bei der Lehre vom civilen Schadenersatz, dann im Kriminalrechte. Und seine Natur wurde von der wolfischen Schule [1]) richtig aufgefaßt, indem sie das dolose Verbrechen ganz einfach für ein vorsätzliches erklärte, ohne weitere Bestimmungen dafür anzugeben. Mit dieser unentwickelten Definition begnügen sich nun auch die Civilisten, indem sie bei der Prästation des dolus von einer vorsätzlichen Handlung oder Unterlassung sprechen, welche die Erfüllung des im Vertrage Stipulirten unmöglich mache. Und da der Ersatz, wie die Strafe, die Verletzung der Freiheit am Handelnden nur aus dem Grunde rechtfertigen, weil er mit Freiheit das Dasein der Freiheit an einem Andern verletzte, so erhellt zunächst wenigstens so viel, daß nur derjenige Ersatz leisten muß, und bestraft werden darf, welcher vorsätzlich handelte; denn auf den einfachen Gegensatz des Vorsätzlichen und Unvorsätzlichen, wie früher des Freiwilligen und Unfreiwilligen, beschränkt sich bis jetzt das Resultat unsrer Betrachtungen.

1. Näheres ist nun hier nur über die Lehre von den vorsätzlichen Verbrechen anzuführen, indem die Kriminalisten den dolus genauer bestimmen wollten, als die Civilisten

---

1) Nettelbladt: Dissertatio de homicidio ex intentione indirecta commisso, §. 8.

wofür sie aber auch in vielfache Verirrungen geriethen. Die Meisten fehlen nämlich darin, daß sie zur Begründung des Vorsatzes das Bewußtsein der Gesetzwidrigkeit für erforderlich halten. So definirt Feuerbach: [1]) „der böse Vorsatz sei die Bestimmung des Willens (Begehrungsvermögens) zu einer Rechtsverletzung, als Zweck, mit dem Bewußtsein der Gesetzwidrigkeit des Begehrens. Dieses Bewußtsein enthalte aber 1) die Kenntniß des Gesetzes; 2) die Subsumtion der Handlung unter das Gesetz: und fehle eine dieser Seiten, so sei das Verbrechen nicht vorsätzlich." Auch Grollmann [2]) bestimmt den dolus als „Entschluß zur Realisirung eines Zweckes durch vorhergesehene Gesetzwidrigkeit." Und so Andere auf ähnliche Weise.

2. Was die Kritik dieser Ansichten betrifft, so ist zunächst gegen Feuerbach wenigstens zu bemerken, daß das Verbrechen nicht Zweck zu sein braucht, ja fast nie letzter Zweck ist, sondern nur Mittel, wie denn auch der Vorsatz immer auf dieses geht. Alle diese Definitionen sind aber nothwendig fehlerhaft, weil sie aus der von ihren Urhebern vorgezognen Sicherheitstheorie fließen, da doch zur philosophischen Begründung des Strafrechts einzig und allein die Lehre von der Wiedervergeltung [3]) ausreicht, welche das Recht, als solches, nicht die polizeiliche Rücksicht der Sicherung, noch die moralische der Besserung zum Grunde legend, auch den Maßstab für alle im Kriminalrecht aufzustellenden Definitionen in sich tragen muß.

Nach jener Verhütungstheorie nämlich, welche nur deshalb strafen zu dürfen glaubt, weil sie die Einen vor Verletzungen zu schützen, die Andern davon abzuschrecken habe, kann nur das ein Verbrechen genannt werden, was die Sicherheit des Gemeinwesens und der Einzelnen gefährdet, und zugleich als solches im Staatsvertrage, welcher gewisse Rechte der Bürger

---

1) Bibliothek d. peinl. Rechts: Betrachtungen über dolus u. culpa; u. Lehrbuch d. peinl. Rechts §. 53.

2) Kriminalrechtswissenschaft §. 46.

3) Hegel: Rechtsphil. §. 99 — 101.

und der Regierung garantirt, ausgesprochen worden ist. Alsdann ist aber keine Handlung Verbrechen an sich, sondern wird es erst durch ein positives Verbot des Staats; weshalb das Verbrechen nicht mehr durch Rechtsverletzung, sondern durch Uebertretung des Gesetzes definirt werden muß. Und allerdings wird in einem Staate von guten Gesetzen jede Rechtsverletzung auch durch ein Gesetz verboten sein, doch darf diese Bestimmung immer nicht den Grund enthalten, welcher die Handlung zum Verbrechen stempelt. Da nun der dolus vorsätzliches Verbrechen ist, so war es ganz konsequent, ihn für eine vorsätzliche Uebertretung der Gesetze zu nehmen, wozu nothwendig das Bewußtsein der Gesetzwidrigkeit gehört. Auch würde, wenn es mangelte, der Verbrecher nicht nützlicher Weise bestraft werden können, ja aller Grund zur Strafe wegfallen, da der psychologische Zwang der Drohung einen bösen Vorsatz, der gar nicht vorhanden war, auch nicht, wie doch geschehen soll, zurückdrängen konnte.

Damit nun jene Definition dem Gerichtsgebrauche und dem gemeinen Menschenverstande doch nicht so schnurstraks entgegen sei, präsumirt Feuerbach [1]) hinterher den dolus, wenn die Rechtsverletzung geschehen ist, und verlangt, daß der Verbrecher beweise, das Gesetz nicht gekannt zu haben. Doch sollte dies ihm auch, was freilich sehr schwer sein wird, gelingen, so bleibt seine Handlung dennoch vorsätzliches Verbrechen, wenn er nur überhaupt den Vorsatz zu derselben faßte, und sie an und für sich eine Rechtsverletzung enthält. Denn darin besteht eben der Grundirrthum jener Juristen, daß sie den alten, vollkommen richtigen Grundsatz: ignorantia facti non nocet, ignorantia juris nocet, der auch in der Moral beim fehlenden Bewußtsein der verletzten Pflicht gilt, unbeachtet ließen.

3. Nun gibt es aber auch allerdings viele Handlungen, die ohne eine Rechtsverletzung zu enthalten, dennoch vom Staate als Verbrechen verboten worden, und zwar um wirkliche Rechtsverletzungen, welche aus ihnen entstehen können, zu

1) Lehrbuch des peinl. Rechts §. 60.

verhüten. Da nun diese positiven oder Polizeiverbrechen die Qualität, Verbrechen zu sein, nur durch die positive Bestimmung des Gesetzes aus Rücksichten der Sicherheitspolizei erhalten, und allein aus diesem Standpunkte zu fließen scheinen [1]), so erhellt sogleich, daß jene im Allgemeinen falsche Definition des dolus, welche auf derselben Ansicht beruht, auch für solche Verbrechen an ihrem Platze sei. Und in der That wenn jemand einen Menschen vorsätzlich todtgeschlagen, so hat er ein doloses Verbrechen begangen, möge er nun gewußt haben, daß die Gesetze den Mord bestrafen oder nicht. Entlud er aber ein Feuergewehr, wo die Polizeiordnung es verboten, oder warf er etwas aus dem Fenster auf die Straße, was ebenfalls polizeiwidrig ist, so machte er sich nur in dem Falle eines vorsätzlichen Verbrechens schuldig, daß er jene Gesetze kannte, und sie dennoch verletzen wollte. Denn da an und für sich jene vorsätzlichen Handlungen keine Rechtsverletzung enthalten, so ist der Entschluß dazu kein verbrecherischer Vorsatz, dessen Analogon erst dann eintritt, wenn man den deutlichen Willen zeigt, die Befehle der Obrigkeit zu überschreiten.

Richtiger als jene Juristen bestimmt nun das preußische Landrecht [2]) den dolus: „Wer absichtlich etwas thut oder unterläßt, wodurch jemand gegen die Vorschrift eines Strafgesetzes beleidigt wird, der begeht ein vorsätzliches Verbrechen.“ Freilich ist hier auch von der Gesetzwidrigkeit die Rede, aus dem angeführten Grunde nämlich, daß der Staat jede Rechtsverletzung auch durch ein Gesetz verbietet. Doch hält das Landrecht immer die Kenntniß des Gesetzes, oder das Bewußtsein der Gesetzwidrigkeit nicht für nothwendig, um den Begriff eines vorsätzlichen Verbrechens zu begründen.

Mit dieser Bestimmung des Vorsatzes ist aber nun die juridische Zurechnung so wenig, als die moralische erschöpft,

---

1) Wir werden unten (Kap. 3) sehen, daß auch solche Verbrechen als Rechtsverletzungen angesehen werden müssen, und also gleichfalls dem Prinzipe der Wiedervergeltung anheimfallen.

2) Theil II, Titel 20, §. 26.

sondern er wird sich durch die Entwickelung der in ihm enthaltenen Widersprüche zu weiteren Bestimmungen von selber fortleiten. Denn indem in den Umständen ein dem Handelnden fremdes Prinzip, als das Mitbestimmende der Handlung lag, so war diese nach einer Seite äußerlichen Ursachen preisgegeben, und ob zwar Selbstbestimmung des Willens, dennoch zugleich durch den ganzen Weltzusammenhang bestimmt und bedingt, welcher sowohl dem Willen entgegengesetzt und fremd sein kann, als dieser ihn durch das Bewußtsein der Umstände in sich aufnimmt. Solcher Widerspruch macht sich nun auf die Weise geltend, daß, indem die Umstände einerseits in den allgemeinen Boden des Willens versetzt sind, andrerseits aber ihm verborgen bleiben, derselbe die aufgefaßten, dem Vorsatz gemäß verändert, auf die nicht gewußten hingegen, welche mit den ersteren verknüpft sind, seine Thätigkeit dennoch einwirkt, obgleich der so in sich gebrochne Wille sich diese Veränderung nicht vorsetzte, — die Handlung, welche in das Vorsätzliche und in eine zufällige Folge auseinander geht.

Zweites Kapitel.

Die zufällige That.

A. Wie die im Freiwilligen unmittelbar zusammengeschlossenen Bestimmungen der Handlung sich, im Vorsatze als selbstständige, in einander reflektirten, indem jede an der andern erschien, so widerspricht jetzt nicht nur, wie beim Unfreiwilligen, die innere Seite des Willens der äußeren Existenz, sondern jede ist in sich selbst der Widerspruch. Es liegt daher im Begriffe des Zufalls, daß sich der Vorsatz zugleich als Nichtvorsatz, und die freiwillige Handlung als unfreiwillige That darstelle.

1) Die Arten des Zufalls ergeben sich aber daraus, daß der Vorsatz entweder wirklich in die Existenz getreten ist, so daß sich auch sinnlich eine doppelte Weise des Daseins zeigt, indem sowohl die gewußten, als die nicht gewußten Umstände verändert werden, oder daß der Vorsatz unmittelbar in die zufällige Veränderung umschlägt, indem die Umstände überhaupt unrichtig aufgefaßt wurden. Im letzten Fall ist von keiner Folge, sondern nur von einer zufälligen That die Rede; immer aber ist auch diese einfache Existenz in sich widersprechend, weil sie eben nach der innern Bestimmung des Willens freie Handlung sein sollte. Im ersten Fall hingegen muß das zufällige Ereigniß als Folge der Handlung darum angesehen werden, weil es, wenn gleich wider des Handelnden Willen, der Handlung nachfolgt, indem die nicht gewußten, vor der That mit den gewußten verknüpften Umstände nach ihrer Verwandlung diesen Zusammenhang nicht aufzuheben vermögen.

2) Mit diesem Begriff der zufälligen Folge [1]) hat sich

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 118.

auch zugleich die Form des Urtheils geändert, in welches der Wille jetzt sich auseinander legt. Im Urtheile des Vorsatzes, als einem Reflexionsurtheile und zwar dem singulären, war die äußere Existenz unter das Prädikat subsumirt, ein Allgemeines der Reflexion, noch nicht aber substantielle Allgemeinheit zu sein. Man unterschied nämlich an der Handlung eine Menge von Seiten oder verschiedenen Weisen, wie die Handlung als ihr Wesen erschien, noch nicht so aber, daß in ihnen, als einem Ganzen, die Substanz der Handlung als solche sich manifestirte. Indessen auch jener bloßen Reflexionsallgemeinheit entspricht immer nicht das Subjekt, als sinnliches Einzelne; denn dieses ist zu eng, um ein wesentlich Allgemeines zu sein. Es muß also erweitert werden. Die nächste Erweiterung des Einzelnen ist aber das Besondere. Eine besondere Menge Dieser wird daher das Subjekt sein müssen und das Urtheil jetzo lauten, wie folgt: Einige Diese sind ein Allgemeines der Reflexion, d. h. einige Seiten der äußeren Existenz, oder einige veränderte Umstände sind ein aus der Allgemeinheit des Willens Kommendes, — ein partikuläres Urtheil, dessen positiver Ausdruck, wie ja auch der Wille auf diesem Standpunkte, an ihm selbst sein Gegentheil, den negativen Ausdruck, unmittelbar gesetzt findet.[1]) Wenn nämlich nur einigen Seiten dieses Prädikat zukommt, so kommt es damit einigen auch nicht zu, in welchen, da sie nicht in die Reflexionsallgemeinheit der Handlung aufgenommen worden, der Wille auch nicht erscheint.

3) Daraus ergibt sich nun eben die Nichtimputation des Zufalls sowohl in juridischer, als moralischer Beziehung, weil der Wille vermöge seiner subjektiven Freiheit Alles verläugnet und nicht als das Seinige anerkennt, was nicht vorher eine innerliche Existenz gewonnen hatte. Zugleich erhellt hiemit, daß eine, obwohl zufällige Folge der Handlung, dennoch wie der Vorsatz selber angesehn werden muß, wenn die Handlung in der Hoffnung vollbracht wird, daß jenes Ereigniß daraus folge; denn in diesem Falle ist es ja vor dem Handeln im Subjekt gesetzt gewesen. Dies bestätigt denn auch natürli-

1) Hegel: Logik Th. III, S. 104 — 106.

cher Weise die positive Gesetzgebung: [1]) „Blos zufällige Folgen einer Handlung werden dem Handelnden nicht zugerechnet. Doch haftet der Handelnde für alle Folgen ohne Unterschied, die nach seiner Absicht aus der Handlung entstehen sollten, ob sie gleich nur zufällig entstanden sind."

B. Das Gesagte macht Aristoteles anschaulicher und erkennt die Natur des Zufalls richtig, indem er die Erscheinung dieses Begriffs näher angibt.

1) Er sagt [2]) nämlich, daß eine Beschädigung, die unvermuthet zugefügt werde, Unglücksfall sei, insofern das Prinzip ihrer Ursache (ἡ ἀρχὴ τῆς αἰτίας) außerhalb des Handelnden liege. Ursache der zufälligen Folge ist aber Alles, wodurch auch die unfreiwillige That bewirkt wurde, wie Gewalt, Irrthum u. s. w. Ferner kommt es jedoch auf das Prinzip dieser Ursache an, und wo es zu suchen sei. Soll nun das Unfreiwillige, als Zufall, nicht zugerechnet werden, so muß dies Prinzip selbst ein äußerliches sein; ist aber nur die Ursache dem Handelnden äußerlich, ihr Prinzip jedoch in ihm, so muß, wie wir unten näher zu entwickeln haben, auch das Unfreiwillige zugerechnet werden. Der Zufall unterscheidet sich also vom Unfreiwilligen, wie der Vorsatz vom Freiwilligen, dadurch, daß er ein engerer Begriff, und jeder Zufall unfreiwillig ist, ohne daß jedes Unfreiwillige Zufall zu sein braucht; denn wenn beim Unfreiwilligen nur nach einer Ursache gefragt wird, die nicht der Wille ist, so wird für den Zufall die besondere Art des Unfreiwilligen ausgeschieden, wo auch das Prinzip dieser Ursache nicht kann auf den Willen zurückgeführt werden. Gut oder schlecht, und Verbrechen, kann man solche zufälligen Thaten also nur dann nennen, wenn man sich an den äußeren Schein hält. In Wahrheit kommen diese Prädikate allein dem Vorsatz zu.

2) Sehn wir auf das durch den Zufall Gesetzte, so wird es sich der Natur der Sache nach anders gestalten bei Verbrechen, als bei Obligationen. Immer ist der Erfolg ein

---

1) Preußisches Landrecht Th. I, Tit. 3, §. 11, 12.

2) Eth. Nicomach. V. 8.

Nichtgesolltes; im Verbrechen zeigt dies sich aber als positive That, beim Vertrage hingegen als Nichtdasein eines Gesollten; denn dies Verhältniß fordert die Prästation von etwas Positivem, welche der Zufall eben unmöglich macht. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß auch beim Vorsatz dieser Unterschied vorhanden ist, da er aus der verschiedenen Natur des Verbrechens und des Vertrages fließt; und nur ausnahmsweise kann der verbrecherische Vorsatz auch manchmal als bloßes Unterlassen, d. h. als Nichtdasein eines Gesollten sich gestalten [1]).

Wenn wir aber oben sagten, daß die Ursachen des Unfreiwilligen auch die des Zufälligen seien, so muß dies jetzt, wie der Begriff des Zufalls selber, näher bestimmt werden. Von der Naturgewalt, dem Irrthum und dem durch Naturzustände gesetzten Nichtwissen, wird nämlich nur die erstere stets Zufall begründen, weil sie ihr Prinzip nie auf den Willen zurückführen kann. Die Römer nennen sie daher vis major oder divina, und hier bleibt selbst im Falle des Vorausseyns das Ereigniß kasuell, wenn es nur mit Aufwand aller Kräfte nicht hatte gehindert werden können. Beispiele solcher Naturgewalt gibt das römische Recht häufig an: Casus fortuitus seu major est, cui humana infirmitas resistere non potest, veluti incendium, ruina, naufragium. Die anderen Ursachen des Unfreiwilligen, der Irrthum, oder die ihn erzeugenden Naturzustände bewirken aber nur dann Zufall, wenn sie unabwendbar sind, also das Zwingende einer Naturgewalt annehmen.

3) Bei dem bisher betrachteten absoluten Gegensatze von dolus und casus sind die Römer nun, was das Civilrecht betrifft, nicht stehn geblieben, sondern sie nahmen noch die schon angedeutete Mittelstufe einer unfreiwilligen und dennoch nicht zufälligen Handlung an, als welche uns eben im folgenden Kapitel beschäftigen wird. Im Kriminalrecht ließen sie dagegen diese Extreme meist ohne Vermittelung sich gegenüber

1) Im Falle, daß jemand ohne eigene Gefahr einen Andern vom Tode erretten kann, und es unterläßt: Preuß. Landrecht Th. II, Tit. 20, §. 787.

2) l. 1. §. 4. D. de obligat. et action.

treten. Sie bestraften nur das vorsätzliche Verbrechen, das unfreiwillige wurde dem Prinzipe nach nicht geahndet, statt daß die Orientalen es völlig, und die Griechen doch noch zum Theil auf sich nahmen. Denn die Römer sind zu dieser absoluten Innerlichkeit der Freiheit gelangt, alles durch die Natur Gesetzte nicht als Dasein des Willens anzuerkennen, und dem Innerlichen allein Gültigkeit zuzuschreiben; was unzählige Stellen beweisen: In lege Cornelia dolus pro facto accipitur [1]). — Qui hominem non occidit, sed vulneravit, ut occidat, pro homicida damnandus [2]). — In maleficiis voluntas spectatur, non exitus [3]). — Qui cum telo ambulaverit, hominis occidendi causa, lege Cornelia tenetur [4]). — Ea enim, quae ex improviso casu potius, quam fraude accidunt, fato plerumque, non noxae imputantur [5]).

Sobald also dolus fehlt, wird immer casus als Grund des Verbrechens angegeben [6]); und wenn in diesem Zufall auch selbst zuweilen wieder unterschieden, und eine Art desselben, welche dann eben jener Mittelgrad des Civilrechts ist, imputirt wird, so stellen die römischen Juristen doch kein festes Prinzip darüber auf, sondern führen unter anderen auch den Grund an, daß des bösen Beispiels wegen zu strafen sei [7]).

C. Bei der Bestimmung vom Zufall darf die subjektive

---

1) l. 7, D. ad leg. Corn. de sicariis.

2) l. 1, §. 3 D. eod.

3) l. 14, D. eod. — Daher sagt auch Cicero, pro Milone 7: perinde quasi exitus rerum, non hominum consilia legibus vindicentur; minus dolendum fuit, re non perfecta; sed puniendum certe nihilo minus.

4) l. 1, pr. eod. — Deshalb ist aber die Wiedervergeltung doch nicht moralisch, wie bei den Persern: cogitationis enim poenam nemo patitur (l. 18 D. de poenis.)

5) l. 1, C. ad leg. Corn. de sicariis.

6) l. 5, §. 2 D. de poenis.

7) l. 38, §. 5 D. eod.

Freiheit indessen keineswegs stehen bleiben, sondern hat den Uebergang zu tieferen Formen der Zurechnung zu machen. Es widersprachen sich nämlich im Zufall das Bewußtsein und das von ihm aufgefaßte Objekt; denn weil der Umfang der Objekte, auf die der Wille wirken soll, die größte Ausdehnung hat, indem sie sich nicht mehr nur in das Subjekt, sondern auch in einander, und zwar ins Unendliche reflektiren, und vielfältig zusammenhangen, so sind damit alle Umstände in die Reflexionsallgemeinheit aufgenommen, welche wir vorher nur einigen zuschrieben, und zwar nicht nur vor ihrer Veränderung, sondern auch nach derselben. Der Handelnde, der den Gegenstand seiner Thätigkeit als Konvolut von unendlichen Einzelheiten auffaßt, muß also wissen, daß mit den gewußten Umständen, eben weil sie nur einige sind, noch andere zusammenhangen, die er nicht aufgefaßt, durch das deutliche Bewußtsein über ihre Natur aber hätte auffassen können. Ihre Veränderung bleibt also nicht absolut zufällig gegen die Veränderung der gewußten Umstände, sondern das Wissen um sie, ist als ein für den Handelnden mögliches gesetzt. Er soll alle Umstände, d. h. dieselben, als ein Allgemeines der Reflexion, umfassen.

Dies Umschlagen des Zufälligen in das für den Handelnden Mögliche, hat sich aber ferner aus dem Begriffe der Zufälligkeit selbst zu ergeben, welche sich somit durch sich selber auflöst. Das Zufällige ist nämlich das durch Anderes Gesetzte, als unmittelbar oder nicht gesetzt betrachtet; denn das Zufällige hat seinen Grund nicht in sich, sondern ist ein Wesenloses, insofern von Anderem Abhängiges, als Zufall aber eben so das Grundlose, nicht aus Anderem Abzuleitende, und enthält daher diesen Widerspruch: das Gesetzte, als nicht gesetzt, zu sein. Ein solches ist das Vorausgesetzte, das einer Sache Vorausgesetzte aber die Bedingung derselben, oder ihre Möglichkeit [1]). Wenn also die Veränderung der gewußten Umstände einerseits zufällig gegen die Veränderung der nicht gewußten ist, so liegt es andrerseits eben sowohl in der Natur dieser einander zufäl-

1) Hegel: Logik II, S. 118—126, 235—241; Encyklopädie §. 146, 147.

ligen Umstände, daß die Veränderung der gewußten die Voraussetzung, Bedingung oder die reale Möglichkeit für die Veränderung der nicht gewußten in sich schließe.

Daß nun hienach das seinem Begriffe unangemessne Auffassen der Umstände statt einer Reflexionsallgemeinheit nur einige einzelne auffaßt, ist zunächst ein bloßer Fehler des Bewußtseins. Doch da dieses ein integrirender Theil des Willens ist, so wird der Fehler des Bewußtseins auch Schuld des Willens, welcher daher für das Prinzip des Erfolgs gehalten werden muß, dessen Ursache jener Irrthum ist. Wir haben so eine neue, von den früheren gänzlich verschiedene Stufe der Imputation erreicht; und weil hier ursprünglich der Fehler im Bewußtsein, und nur mittelbar im Willen liegt, so erhält diese Schuld den Namen des Versehns. Das durch das Versehn Bewirkte ist aber eine real mögliche und deshalb imputable Folge der Handlung.

Drittes Kapitel.

Das Versehn.

A. Der im Zufall gesetzte Widerspruch ist hiemit wieder aufgelöst, indem die zwei Seiten, worein die äußere That zerfiel, das absolut Imputable und das absolut Nichtimputable wieder eine Beziehung zu einander gewinnen, welche nun eben darin besteht, daß die vorsätzliche Handlung als Prinzip der mittelbaren Folge angesehn wird; denn als solche kann man die real mögliche Folge aussprechen, weil sie nur vermittelst ihrer Ursache den Willen, als Versehn, zum Prinzipe hat. Wie Aristoteles, also diese Zurechnung daraus mit Recht erschloß, daß das Prinzip der Ursache im Handelnden liege (ἡ ἀρχὴ τῆς αἰτίας ἐν αὐτῷ), so faßte auch Hutcheson [2]) diesen Unterschied von Zufall und Versehn richtig auf, indem er von beiden sagt, sie seien, in sich selbst betrachtet, unfreiwillig (involuntaria in se), aber nur die kasuelle That sei auch involuntaria in sua causa; denn die kulpose hat eben eine freiwillige (d. h. zuzurechnende) Ursache. Die Definition von Hutcheson läßt sich auf diese Weise gänzlich auf die aristotelische zurückführen.

Die Handlungen aus Versehn drücken nun wieder eine tiefere Form des Urtheils aus, in welches der Wille sich theilt. Nicht mehr nur einige veränderte Umstände oder Seiten der That waren in die Reflexionsallgemeinheit erhoben, Erscheinungen einer menschlichen Handlung zu sein; denn das Subjekt, Einige, entsprach noch nicht diesem Prädikate, sondern erst alle

1) Eth. Nic. III, 5.

1) Sittenlehre Th. II.

Einzelnen erschöpfen es. Die Wahrheit des partikulären Urtheils ist also das universelle: [1]) Alle Einzelnen sind ein Allgemeines der Reflexion, d. h. hier, alle Folgen der Handlung, sowohl die mittelbaren, als die unmittelbaren haben ihr Prinzip im Willen.

B. Inwiefern aber nun bei einem Unfreiwilligen und Unvorsätzlichen, als welches das Versehn doch erscheint, das Prinzip der Ursache dennoch ein innerliches sein könne, bedarf allerdings einer weiteren Auseinandersetzung. Da die Naturgewalt, als solche, indessen nie auf den Handelnden zurückgeführt werden kann, so wird sich nur das aus Irrthum Begangene zu einer kulposen That qualificiren; es sei denn, daß die dritte Gattung von Ursachen der Unfreiwilligkeit noch dazu fähig wäre. Und in der That, indem hier eine doppelte Ursache vorhanden ist, der physische Zustand, als erste, und der aus ihm hervorgegangene Irrthum, als zweite und nächste Ursache der mittelbaren Folge, zwischen welcher und dem Willen die Mittelglieder auf diese Weise um eins vermehrt sind: so müssen wir in diesem Falle sagen, daß der Mensch schon dann Schuld an der That habe, wenn er nur das Prinzip jener ersten Ursache, oder des physischen Zustandes gewesen. Wer sich also selbst in den Zustand der Trunkenheit versetzt, wer ohne durch die Natur überwältigt zu sein, sich dem Schlafe überläßt, wo er nicht soll, (z. B. ein Soldat auf seinem Posten), dem werden die Folgen des aus jenen Zuständen hervorgegangenen Irrthums, oder seiner Bewußtlosigkeit zugerechnet. Wird der Mensch aber, ohne es zu wissen, von einem Andern trunken gemacht u. s. w., so wird die That nicht imputirt, weil das Prinzip ihrer Ursache außer dem Handelnden fällt.

1. Aus dem Gesagten geht hervor, daß Irrthum immer beim Versehn vorhanden ist, möge er nun noch entferntere Ursachen haben oder nicht, und also entweder unmittelbar oder zusammen mit ihnen und nur vermittelst derselben, auf den Willen, als Prinzip, zurückgeführt werden. Solcher, als Mittelglieder zwischen Willen und Irrthum, hereintretender

1) Hegel: Logik, Th. III, S. 106 — 111.

Ursachen kann es nun noch mehrere geben, nämlich diejenigen, welche auch Ursachen der gemischten Handlungen waren, jedoch nur in dem Falle, daß sie bis zu einem solchen Grade steigen, wo sie das Bewußtsein verdunkeln, also die Wirkung jener Naturzustände haben; weil sonst Zorn, Leidenschaft u. s. w. die Handlung gar nicht zur unfreiwilligen machen. Sobald dies aber geschieht, wird der Handelnde, wenigstens nie frei vom Versehn sein, weil er immer selber das Prinzip des Zorns oder der Leidenschaft ist, welche den Irrthum bewirken; denn er muß sich denselben nie in dem Maße überlassen, daß er seiner Sinne nicht mächtig bleibt, selbst nicht, wenn ein Andrer ihm den gerechtesten Anlaß zum Zorne gibt. Nur eine Ausnahme wird davon in vielen Gesetzgebungen [1]) gemacht, wenn der Vater oder Ehemann seine Tochter oder Frau beim Ehebruch ertappen, und im Ausbruche des gerechtesten, höchsten Affekts Verführer und Verführte tödten. Doch da hier auch nicht einmal Irrthum in den Umständen anzunehmen ist, so läßt sich die Strafloſigkeit eigentlich nur vom Standpunkte der Gnade aus rechtfertigen.

Wenn daher der Irrthum selbst noch durch Mittelursachen hervorgebracht wird, so sind nur diese unmittelbar zuzurechnen. Im entgegengesetzten Falle aber, wo der Irrthum die einzige Ursache der That ist, scheint es zunächst schwierig zu entdecken, was das für ein Zustand im Menschen sei, wo der Irrthum in den Umständen, als solcher, zur Schuld angerechnet wird. Die obige allgemeine Antwort, daß die Umstände nicht ihrer Bestimmung gemäß als Reflexionsallgemeinheit aufgefaßt wurden, und dies eben so ein Fehler des Willens sei, genügt nicht für die Entscheidung des einzelnen Falls und die Erkenntniß des gesuchten Zustandes, da mancher Irrthum, nämlich der, welcher Zufall begründet, als unvermeidlich und durch äußere

---

1) Petitus: Leges atticae VII, 1 de sicariis. Eben so die Römer l. 24, D. ad leg. Jul. de adulteriis. Auch das deutsche gemeine Recht P. G. O. Artik. 142. Ferner die Franzosen: Code pénal §. 324.

Bedingungen gesetzt, angesehen werden muß. Der Irrthum, der hier in Betracht kommt, ist also der vermeidliche. Wann aber der Mensch Prinzip des Irrthums sei, wann nicht, kommt eben auf den einzelnen Fall an, und ist aus der Natur desselben zu beurtheilen. Daß allgemeine Regeln für ihn nicht ausreichen, bekennt Aristoteles [1]) selber, indem Erfahrung und verständige Abschätzung allein hier zu entscheiden habe.

Spricht nun diese das Schuldig aus, so muß, da der Wille Prinzip ist, irgend eine innre Disposition des Handelnden das Auffassen der Umstände verhindert haben, und insofern ein Name für dieselbe verlangt wird, bietet sich der Vorstellung Nachlässigkeit oder Fahrlässigkeit dar. Also erst, wenn jemanden Umstände verborgen blieben, obgleich er seine Aufmerksamkeit anstrengte, sie aufzufassen, ist er frei von aller Schuld. Wie daher zwischen diesem Irrthum und dem Willen nur die Nachlässigkeit steht, so drängen sich bei dem andern Falle noch Naturzustände zwischen den Irrthum und die Nachlässigkeit, welche ihn erzeugt. „Deshalb ist der Irrthum aber (sagt schon Aristoteles) [2]) in unsrer Gewalt, weil wir Herren darüber sind, sorgsam und bedacht zu sein. Hier könnte nun jemand einwenden: vielleicht ist Einer so beschaffen, daß er nicht Sorgfalt anwendet. Doch daß er ein solcher geworden, daran ist er eben selbst Schuld, indem er nachlässig und unbedachtsam lebte. Denn wie die einzelnen Handlungen des Menschen beschaffen sind, so bildet sich auch sein Charakter. Aus vielen nachlässigen Handlungen entsteht die Fertigkeit der Nachlässigkeit. Und nun kann er sich freilich von derselben nicht losmachen, ohne eine fortgesetzte Gewohnheit entgegengesetzter Handlungen. Die Fertigkeiten sind also freiwillig, wenn gleich nur ihrem Entstehen nach, wogegen die Handlungen, welche sie herbeiführten, durch und durch freiwillig waren."

Diesen Grund zur Imputation des Versehns haben die Juristen [3]) nun auch meist ganz richtig aufgefaßt, indem sie jene

1) Eth. Nic. II, 2.

2) Eth. Nic. III, 5.

3) Feuerbach, Lehrbuch des peinl. Rechts §. 54, und fast Alle.

Fahrlässigkeit, dies innre Nichthandeln selbst, als die verschuldete Handlung aussprachen. Die Möglichkeit des Wissens, (denn der Irrthum konnte abgewendet werden), hat der Handelnde nicht, wie er sollte, zum wirklichen Wissen erhoben. Diese Verpflichtung ist die obligatio ad diligentiam der Juristen, welche dann auch das preußische Landrecht fordert [1]).

2. Wir waren bisher in der Betrachtung des Versehns vom Irrthum, als dem Mittelpunkte, aufwärts durch die ihn hervorbringenden Zwischenursachen bis zum Willen hindurchgedrungen. Nun fragt sich, wie sich das Versehn gestalte, abwärts bis zur äußerlich existirenden That, oder was das durch das Versehn Hervorgebrachte sei. Dieses kann nämlich, wie beim Zufall, auf zwiefache Weise erscheinen, da entweder nur die kulpose That vorhanden ist, oder zugleich eine vorsätzliche Handlung, welche, als die reale Möglichkeit von jener, sie zur mittelbaren Folge gehabt hat. Wenn, z. B., ein Jäger in einem Busche ein Kind für ein sich verbergendes Wild hält, so verkehrt sich der Vorsatz, das Thier zu erlegen, unmittelbar in Tödtung eines Menschen, weil der Jäger zwar alle Umstände, aber meist unrichtig auffaßte. Wollte er dagegen sein Gewehr entladen, und traf damit einen Menschen, den er nicht bemerkte, so hat er seinen Vorsatz ausgeführt, nur knüpfte sich noch eine mittelbare Folge daran, weil er gewisse Umstände recht, andere gar nicht sah. Ein Theil der vorsätzlichen Handlung wird aber auch im ersten Fall realisirt, und in der kulposen Handlung enthalten sein; vom Schießen des Wildes ist nämlich das Schießen überhaupt geblieben. Wenn aber im ersten Falle nur der Irrthum und seine Ursachen direkt imputirt werden, so im zweiten auch noch die vorsätzliche Handlung selbst.

Aus der so eben betrachteten Natur des Versehns, ergibt sich für das Verhältniß desselben zum Vorsatze, daß dieser, als Wollen und Wissen, immer ein innres Thun ist, möge sich das äußere Dasein dieses Entschlusses auch manchmal als bloßes Unterlassen gestalten, das Versehn dagegen stets ein innres Nichtthun enthält, ein Nichtverhindern der Unaufmerksamkeit, oder

1) Theil I, Titel 3, §. 9, 10.

der anderen den Irrthum herbeiführenden Zustände, möge nun die real mögliche Folge, welche zu imputiren ist, unmittelbar und allein aus diesem Irrthum hervorgehn, oder sich an ein durch den Irrthum gesetztes positives Handeln erst nachher anschließen.

3) Doch weiter unterscheidet sich das Versehn vom Vorsatze im Grade der Zurechnung, welcher niedriger sein muß. Wenn daher Aristoteles einerseits mit Recht die im Trunk begangnen Handlungen noch für imputabel hält, da der Mensch Herr war, sich nicht zu berauschen, so muß er doch andrerseits auch den Pittakus tadeln [1]), welcher sie mit doppelter Strafe belegte, und zwar aus dem Grunde, weil die Menschen sich eher im Trunke, als nüchtern, Beleidigungen erlauben. „Er sah also, setzt Aristoteles hinzu, nicht auf die Verzeihung, welche sie verdienen, sondern auf das Nützliche"; nämlich auf die Sicherheit des Staats, welcher die Strafe schärfen müsse, je mehr Antriebe zur That vorhanden sind. Woraus erhellt, daß Pittakus eigentlich vom Standpunkte der Verhütungs- oder Androhungstheorie aus, wie Feuerbach räsonnirte.

Strenger ergibt sich aber die geringere Zurechnung des Versehns auf folgende Weise. Jede Handlung ist in diese zwei Seiten unterscheidbar: ihre wirkliche Existenz, und ihre Möglichkeit, d. h. die Bedingungen, welche sie ins Dasein riefen, und eben so der Vorsatz: in das wirkliche Wissen und Wollen, uud in die Möglichkeit des Wissens. Im Vorsätzlichen entsprechen nun die beiden Momente des Innren vollständig denen der äußeren That. Der Handelnde konnte die geschehne Veränderung wissen, und hat sie auch wirklich gewußt und gewollt. Beim Versehn dagegen, wußte und wollte er nur die reale Möglichkeit, nicht die wirkliche Existenz der mittelbaren Folge, oder nur die Möglichkeit des Wissens lag in ihm, und es ist seine Schuld, daß er diese nicht zum wirklichen Bewußtsein erhoben hat; denn wäre dies geschehn, so

1) Politik II, 12.

konnte die Folge nicht eintreten, weil er ihre Bedingung, die vorsätzliche Handlung, unterlassen hätte.

Wegen dieses nur partiellen Entsprechens von Willen und That, lediglich nach der Seite ihrer innren Möglichkeit, muß also, wenn auch objektiv dieselbe That in die Existenz getreten ist, dennoch die moralische oder juridische Schlechtigkeit beim Versehn geringer sein, als beim Vorsatz. Eine größere Verletzung aus Versehen kann aber wieder einer kleineren aus Vorsatz gleich gestellt werden, indem Innres und Aeußeres dann einander kompensiren. Daß nun der Zufall absolut nicht zuzurechnen sei, davon sehen wir jetzt den Grund darin, daß gänzliches Nichtentsprechen beider Seiten vorhanden ist. Es versteht sich jedoch wieder von selbst, daß, wie schon der Zufall, so auch das Versehn, selber Vorsatz wird, wenn der Zusammenhang der Handlung und ihrer Folge durchschaut und dennoch gehandelt wurde, — der von den Juristen [1]) sogenannte dolus eventualis, welchen Viele mit Unrecht vom dolus directus trennen wollen, als sei es doch ein Unterschied, sich eine Sache vorsetzen, oder sie nur vorhersehen, und auf die Gefahr hin handeln, daß sie geschehe. Aber vorhersehen, und sich dennoch zur That entschließen, heißt sie sich vorsetzen; denn der Vorsatz ist ja eben nichts anders, als der auf das Vorhersehn und die Berathschlagung folgende Entschluß zum Handeln.

C. Was nun das Nähere der juridischen Imputation betrifft, so sind die Römer die Ersten gewesen, welche den Begriff der culpa, diesen so eben entwickelten mittleren Grad der Imputation, auf die Lehre vom civilen Schadensersatze mit vieler Konsequenz anwendeten, ohne ihn jedoch, wie die neueren Gesetzgebungen thaten, auch ins Kriminalrecht einzuführen. Für die civile culpa ließe sich nun gewiß nur referiren, was Herr Professor Hasse in seinem gelehrten Buche [2]) sagt, insofern die reinen Bestimmungen des römischen Rechts mit historischer Genauigkeit anzugeben, unsres Amtes wäre. Doch könnte

1) Kleinschrodt: Systemat. Entwickelung d. Grundbegriffe des peinl. Rechts §. 21.

2) Die Kulpa des römischen Rechts.

allerdings in jenem Werke das Philosophische im Begriffe der culpa vermißt werden; obgleich das Empirische befriedigend für die philosophischen Bestimmungen dargestellt ist, da die Römer fürs Civilrecht, (d. h., Eigenthum und Verträge), unübertreffliche Muster bleiben, und Veränderungen selten Verbesserungen sind. So würde ich die Theorie der drei Grade, nach preußischem Landrecht [1]), unbedenklich verwerfen, wenn sie sich nicht im Wesentlichen auf die zwei Grade des römischen Rechts zurückführen ließe.

Hasse hat eigentlich ganz recht, wenn er behauptet, die culpa sei einer unendlichen Menge von Graden fähig, und man verfahre daher willkürlich, zwei oder drei Grade zu unterscheiden. Es dürfte aber nach dieser Ansicht auch gar nicht einmal von Graden die Rede sein, als in welchen die Quantität schon qualitativ zu werden beginnt [2]), sondern die unbestimmte Vielheit von Abstufungen muß für rein quantitativ gehalten werden. Im Kriminalrecht muß es denn auch in der That dabei bleiben, obgleich auch hier Einige [3]) drei besondere Grade der culpa unterscheiden wollten, ohne indessen einen qualitativen Unterschied derselben gegen einander aufstellen zu können. Die Strafe muß daher dem gemäß nicht genau bestimmt sein, sondern eine Breite des Spielraums für die richterliche Beurtheilung zulassen, so daß den unendlichen Verschiedenheiten in der Größe des Versehns auch unendlich viele Punkte innerhalb der durch das Gesetz bestimmten Grenzen der Strafe entsprechen. Für unvorsätzliche Beschädigungen sind, z. B., nach preußischem Recht [4]), die Grenzen Gefängnißstrafe von einem Monat bis zu zwei Jahren. Der geringste Grad des Versehns ist aber noch strafbar.

1. Im Civilrecht bilden sich dagegen bei der quantitativen Abstufung der Schuld gewisse Knoten, wo dieses Quan-

1) Theil I, Titel 3, §. 16—23; Titel 5. §. 277—284.

2) Hegels Logik, Theil I, S. 171 flg; Encyklop. §. 103—105.

3) Feuerbach: Lehrbuch d. peinl. Rechts §. 57.

4) Theil II, Titel 20, §. 778.

tum qualitativ wird, indem es zur entgegengesetzten Bestimmtheit gelangt, nicht mehr zum Schadensersatze zu verpflichten. Doch auch aus diesem qualitativen Unterschiede von Leistung und Nichtleistung wird die Kategorie der Quantität nicht gänzlich ausgeschlossen, insofern nach dem Grade der Schuld durch die verschiedene Art, den Schaden zu berechnen, ob, z. B. auch entgangner Gewinn, Zinsen u. s. w. dazu gehören, das Quantum des zu leistenden Ersatzes verändert wird; worin eine Aehnlichkeit der civilen culpa mit der culpa des Kriminalrechts liegt.

a. Da es nun im Civilrecht nichtimputirte Grade des Versehns gibt, was beim ersten Blick höchst auffallend erscheinen muß, so haben wir zunächst diejenigen Grade auszuscheiden, welche in jedem Falle zugerechnet werden, und zwar deshalb, weil sie, nach der richtigen Erklärung der Römer, die Abwesenheit derjenigen Befliſſenheit ausdrücken, welche jeder unter jeder Bedingung haben muß: culpa lata est nimia negligentia, i. e., non intelligere, quod omnes intelligunt [1]). Wegen dieser unbedingten Zurechnung der culpa lata, (des groben Versehns im preußischen Landrechte), wozu auch Leichtsinn, Muthwille u. s. w. gehören, haben die Römer ganz Recht, sie dem dolus gleich zu stellen: culpa lata dolo inest, oder culpa lata plane dolo comparabitur [2]), und die Nichtpräſtation derselben zu verbieten; wogegen der zweite Grad des Versehns (culpa levis, mäßiges Versehn) in manchen Verträgen imputirt wird, in andern nicht, ja selbst wo das Gesetz die Präſtation bestimmt, dennoch die Nichtpräſtation verabredet werden darf. [3])

b. Die levis culpa ist also das Einzige, was philosophisch betrachtet, Schwierigkeiten macht, indem ihre respektive

---

1) l. 213 §. ult. D. de verb. signif.

2) l. 1 §. 1. D. si mensor falsum modum dixerit.

3) Preuß. Landrecht Th. I, Tit. 5, §. 283, 284; l. 23. D. de regul. jur.: non valere, si convenerit, ne dolus (wozu eben auch culpa lata gehört) praestetur.

Nichtprästation mit einer gesunden Imputationslehre unvereinbar zu sein scheint. Indessen wird uns zur Auflösung dieser Schwierigkeit die Betrachtung des dritten Grades im preußischen Recht, und seines Verhältnisses zur römischen Lehre die Hand bieten. Um nämlich „das geringe Versehn, was nur bei vorzüglichen Fertigkeiten oder einer besonderen Kenntniß des Geschäfts oder der Sache, oder durch eine ungewöhnliche Anstrengung der Aufmerksamkeit vermieden werden kann," zu begründen, muß noch ein eigenthümliches Verhältniß hinzukommen, der Handelnde als ein Sachverständiger auftreten; denn nun kann die besondere Geschicklichkeit in dieser bestimmten Kunst von ihm gefordert werden, und läßt er es an jener im Geringsten fehlen, so hat die Ursache der Handlung ihr Prinzip in ihm selber. Bei jedem Andern aber wäre das Fehlen solcher Geschicklichkeit etwas Zufälliges, weil er nicht in einem Verhältnisse steht, wo sie in ihm vorausgesetzt werden kann.

α. Indem auf diese Weise dieser Grad des Versehns immer als Zufall zu betrachten ist, wenn er nicht zugerechnet werden darf, so stößt er die Imputationslehre keineswegs um; denn es ist bei ihm im Allgemeinen gar keine Schuld vorhanden, sondern nur im einzelnen konkreten Fall, wo diese besondre Geschicklichkeit gefordert wird. Diese culpa ist also, wie die Romanisten sich ausdrücken, culpa in concreto, nicht in abstracto, wie denn die Betrachtung der culpa nicht nur für diesen Grad, sondern immer, gleich der der Handlungen überhaupt, dem konkreten Falle gemäß geschehen muß; denn die Handlung hat es mit dem Einzelnen zu thun. Die römischen Bestimmungen gehen daher mit Recht immer auf den konkreten Fall zurück, und auch das Muster, welches sie als Normalsorgfalt aufstellen, ist das konkrete, lebendige Bild eines guten Hausvaters. Das preußische Landrecht stellt dafür eine abstrakte Definition hin; und so faßt es denn auch jenen Fall des geringen Versehns ganz allgemein auf, als besondern Grad, der bei manchen Verträgen, auch abgesehn von einer Kunstgeschicklichkeit, prästirt werden müsse. Die Römer rechneten ihn dagegen zur levis culpa, welche sie daher auch mit dem Ausdrucke omnis culpa bezeichneten.

β. Im Ganzen stimmen also die zwei Grade des römischen Rechts mit den drei Graden des preußischen Landrechts überein, nur kommt der Unterschied herein, daß bei den Römern, wer keinen Vortheil zieht, culpa lata, wer ihn genießt, auch culpa levis prästirt, wozu das preußische Landrecht noch hinzufügt, daß allerdings nur mäßiges Versehn prästirt wird, wenn beide Theile Vortheil haben, geringes aber von dem, welcher aus einem Vertrage allein Vortheil zieht, z. B., vom Kommodatar beim unentgeltlichen Leihen. Doch da es bei der Beurtheilung einer Handlung nur auf die Lage und Verhältnisse des Handelnden selbst ankommt, um die Größe der inneren Schuld daraus zu bestimmen, so ist dieser Unterschied des einfachen oder gegenseitigen Vortheils, als ganz unwesentlich, wohl aufzugeben; und zwar um so mehr, da nicht nur Theoretiker, sondern auch Praktiker die Unbrauchbarkeit desselben, und der aus ihm fließenden Eintheilung des Versehns einstimmig anerkennen.

γ. Daß nun derjenige, welcher keinen Vortheil bei einem Vertrage zu erwarten hat, die levis culpa nicht zu vertreten habe, kann philosophisch wieder nur auf die Weise gerechtfertigt werden, daß, der Natur des Geschäfts gemäß, die das Versehn begründende Abwesenheit der Sorgfalt als zufällig angesehen werden muß. Da die culpa levis nämlich als die Mitte zu betrachten ist zwischen den extremen Graden, dem dem dolus ähnlichen Fehlen der ganz allgemeinen Sorgfalt, und dem Versehn des einzelnen Falls, welches meist casus ist, so enthält sie das Versehn, als Versehn, das Fehlen der Sorgfalt κατ' ἐξοχήν, welche eben ein sorgsamer Mann haben muß, d. h., einer Normalsorgfalt oder Besonnenheit des Besonnenen (homo frugi). Da nun Sorgfalt heißt, alle Verhältnisse, Umstände und Interessen der Handlung richtig auffassen, so gehört das eigne Interesse des Handelnden dazu, um aufzutreten, als für seigene Angelegenheiten und Interessen sorgend. Diese Sorgfalt ist aber eben jene Normalsorgfalt, oder die eines guten Hausvaters. Jeder hat also die Besonnenheit eines Hausvaters allein in Bezug auf sein Besitzthum zu prästiren, sonst nur die ganz allgemeine Sorgfalt, welche jeder Mensch in allen Verhältnissen und Umständen, auch ohne

daß ein besonderes Interesse vorhanden sei, anwenden muß. Für den Nichtvortheilziehenden ist daher die Besonnenheit eines Familienvaters, weil er hier nicht als solcher auftreten soll, zufällig, wie die Kunstgeschicklichkeit eines Nichtsachverständigen es war. Wenn dem Depositar also jene Beflissenheit fehlt, und er deshalb auch seine eignen Angelegenheiten schlecht besorgt, so hat er keinem davon Rechenschaft abzulegen, der Deponent hat es sich im Gegentheil zuzuschreiben, daß er seine Sachen solchem nachlässigen Manne anvertraute.

c. Bis hieher ist die Entscheidung, wo levis culpa zu vertreten sei, wo nicht, noch ganz einfach. Durch das Vertragsverhältniß kommt aber noch etwas Weiteres herein, was wir bis jetzt noch nicht betrachtet haben. Im Vertrage ist nämlich eine Gemeinsamkeit zweier Willen ausgedrückt in Bezug auf diese Sache, welche daher dem Willen nicht fremd bleibt, sondern die Natur der eignen annimmt, und wie diese von ihm behandelt zu werden, verlangen kann. Zieht der Handelnde nun keinen Vortheil, so braucht er, der Natur des Vertrags gemäß, eigentlich nur die allgemeine Sorgfalt zu haben, nicht die des guten Hausvaters. Andrerseits darf er die Sache aber nicht schlechter behandeln, als die seinige; denn durch den Vertrag wird die Beziehung des Willens auf die fremde Sache der Beziehung desselben auf die eigne gleichgesetzt. Der Handelnde wird also dann allein außer Schuld sein, wenn er überhaupt nur jener allgemeinen Sorgfalt fähig ist; zeigt er sich, jedoch in seinen eignen Angelegenheiten, als guter Hausvater, nicht aber in Bezug auf den Vertrag, so verletzt er die durch denselben gesetzte Gemeinsamkeit des Willens. In diesem besonderen Falle ist die culpa levis daher imputabel, und sie wird deswegen, als Abwesenheit der diligentia, quam suis, von den Civilisten culpa lata in concreto genannt.

Umgekehrt darf der Vortheilziehende sich aber nicht mit der diligentia, quam suis entschuldigen, weil hier das Geschäft vom Handelnden die Sorgfalt eines guten Hausvaters fordert, die Abwesenheit derselben also seine Schuld ist. Indessen gibt es doch hier einige Fälle, wo das Dasein der diligentia, quam suis entschuldigt, wie früher ihr Fehlen die Schuld be-

gründete. Diese Ausnahmen sind Gesellschaftsvertrag und dem ähnliche, welche sich mehr oder weniger dem Begriffe der Gütergemeinschaft und der Identität zweier Rechtssubjekte nähern. Das Wegfallen der Schuld beruht aber immer hier nicht darauf, daß überhaupt keine Nachlässigkeit vorhanden ist. Der socius hat im Gegentheil allerdings Schuld, aber nur im Allgemeinen, nicht in Bezug auf seinen socius; denn beide sind in Rücksicht auf dies Rechtsgeschäft eine Rechtsperson, diese kann nun sich selbst nicht Schadenersatz leisten, die Imputation findet hier also wohl Statt, doch ohne ihre juridische Wirkung zu haben: nothwendig tritt aber die Verpflichtung zum Ersatze sogleich wieder ein, wenn die Natur des Geschäfts verletzt ist, indem der Handelnde seine Angelegenheiten besser besorgte, als die gemeinsamen, d. h., die Identität der Interessen und Rechtspersonen aufhob.

Sehen wir die levis culpa, welche vorhin Mitte war, jetzt als das der lata culpa gegenüberstehende Extrem an, so tritt wieder zwischen beide die diligentia, quam suis, als das Vermittelnde, und zwar auf doppelte Weise hinein, indem einerseits die Abwesenheit dieser diligentia die levis culpa prästiren läßt, wo sie eigentlich nicht prästirt werden sollte, d. h., dieselbe zur culpa lata macht, andrerseits das Vorhandensein dieser diligentia die Prästation der levis culpa erläßt, wo sie eigentlich prästirt werden sollte. Immer muß man indessen diese Stufen der Theorie nicht sowohl als feste Fächer betrachten, worein jeder wirkliche Fall in der Praxis sogleich einzuschichten sei, sondern vielmehr als Fingerzeige für den Richter, um im konkreten Fall aus der Natur des Geschäfts zu entscheiden, ob überhaupt hier Schuld vorhanden sei, ob nicht.

2. Die Civilisten sind also, wie obige Darstellung zeigt, auch bei der culpa weniger in Irrthümer gefallen, als die Kriminalisten, weil sie sich begnügten, zu referiren und zu erklären, was die Gesetze feststellten. Die Kriminalisten wollten dagegen die philosophischen Begriffe aller Gegenstände ihrer Wissenschaft geben, und dies hat sie auf vielfache Abwege geführt,

welche um so größer sind, als beim dolus, um wie viel verwickelter der Begriff der culpa ist.

a. Unser erstes Geschäft muß also hier sein, die philosophische Definition des kulposen Verbrechens zu geben, um an ihr die Ansichten der Juristen zu prüfen, und ihre Fehlgriffe aufzuzeigen: Das Verbrechen aus Versehn ist eine unvorsätzliche Rechtsverletzung, die, als real mögliche Folge einer Thätigkeit, ihr Prinzip im Willen des Menschen hat. Indem der Handelnde daher die reale Möglichkeit einer Rechtsverletzung wußte und wollte, und so in seinem Bewußtsein die reale Möglichkeit lag, jene rechtsverletzende Folge vorherzusehen, ohne daß er diese Möglichkeit zur Wirklichkeit erhoben hätte, die reale Möglichkeit einer Rechtsverletzung aber die eine wesentliche Seite einer Rechtsverletzung ist: so enthält der Entschluß zu jener Bedingung eines Verbrechens selbst ein Verbrechen, und so viel er davon enthält, so groß muß die Strafe der That sein. Auf diese Weise sehen wir, wie das Versehn, zunächst bloßer Fehler des Bewußtseins, doch nach der Theorie der Wiedervergeltung bestraft werden könne, indem es als ein der Größe nach bestimmbares Verbrechen betrachtet werden darf.

Aus der durch die Wiedervergeltung geforderten Gleichheit könnte man freilich lächerliche Konsequenzen ziehn, und behaupten, ein kulposer Todtschläger müsse auch kulpos todtgeschlagen werden. Wie aber die Strafe überhaupt nicht bei der abstrakt qualitativen Gleichheit stehn zu bleiben braucht, und dennoch die quantitative Gleichheit, ungeachtet des qualitativen Unterschiedes, erhalten wird, so kann das Wissen um die eine wesentliche Seite einer Rechtsverletzung mit dem vollen Wissen um beide Seiten desselben oder eines andern Verbrechens verglichen und daran gemessen werden. Die richtige Abschätzung bleibt Sache des Verstandes und geschieht durch die positiven Gesetze und das Ermessen des Richters.

Die Strafe für kulposen Todtschlag muß also nicht der Tod, sondern eine geringere sein, z. B., zeitliches Gefängniß, und dieses selbst wieder verschieden, je nachdem die mögliche

Rechtsverletzung mehr oder weniger zur wirklichen Existenz gekommen ist. Denn wie der Vorsatz nicht so hart bestraft wird, wenn zufällig nicht die ganze äußere Rechtsverletzung eingetreten ist, weil dann die That dem Willen nur theilweise entspricht, so muß auch die culpa vorerst nicht die volle Strafe des Verbrechens erhalten, weil hier der subjektive Thatbestand, wie man das Innre schicklich nannte, unvollständig ist: und ferner immer mehr an Strafbarkeit verlieren, je mangelhafter auch der objektive Thatbestand ist. Indessen wenn sich auch zufällig gar keine rechtsverletzenden Folgen aus einer Handlung, welche die reale Möglichkeit eines Verbrechens ist, entwickelt hätten, so bleibt diese Handlung doch an und für sich als Rechtsverletzung strafbar, weil ja die Bedingung eines Unrechts den Charakter des Unrechts selbst in sich trägt, — die erst jetzt in ihr volles Licht tretenden positiven Delikte, welche wir auf diese Weise, gleich den natürlichen Verbrechen, aus dem Prinzipe der Wiedervergeltung, nicht aus der Sicherungstheorie, unserem Versprechen gemäß, abgeleitet haben.

Indem auch beim kulposen Verbrechen die für die culpa überhaupt gemachte Bemerkung gilt, daß entweder die vorsätzliche Handlung wirklich ausgeführt wird, und die Rechtsverletzung zur mittelbaren Folge hat, oder nur der Vorsatz vorhanden ist, welcher unmittelbar in jene unvorsätzliche Rechtsverletzung umschlägt, so scheint diese freilich im letzteren Falle unmittelbare Folge der Thätigkeit zu sein. Doch scheint dies nur; denn immer bleibt der Irrthum und der vermittelst desselben gefaßte Entschluß das Vermittelnde zwischen Willen und That. Zur genaueren Feststellung jenes Unterschiedes könnte aber noch dies hinzugefügt werden, daß der Vorsatz sich meist dann sogleich in eine Handlung ganz anderer Qualität verkehrt, wenn die nächsten Umstände nicht gewußt oder unrichtig aufgefaßt wurden, wogegen die nicht gewußten entfernteren Umstände der vorsätzlichen Handlung Zeit lassen, sich für sich zu gestalten, indem sie sich erst später verändern, und sich derselben dann, als entferntere Folgen, anreihen. Im Ganzen wird aber der Grad der Verschuldung, und also auch der Strafbarkeit, größer sein

im ersten Falle, weil näher liegende Umstände eine größere Möglichkeit gewußt zu werden involviren. [1])

b. Was nun die Definitionen der Kriminalisten betrifft, so haben sie fast alle die culpa in einen Fehler des Erkennens, den dolus in einen Fehler des Willens gesetzt.

α. So unterschied, um die culpa als Fehler des Erkennens zu begründen, die wolfische Schule [2]) ganz richtig: Culpa in genere est defectus rectitudinis actionis vincibilis. Hinc actio culposa in genere ea dicitur, quae defectu rectitudinis vincibili laborat. In specie vero culpa est defectus rectitudinis actionis, quoad intellectum vincibilis. Dolus dicitur defectus rectitudinis actionis, quoad voluntatem vincibilis. Dolose agens sciens volensque agit; culpose agens vero nec sciens, nec volens.

Kleinschrodt [3]) bestimmt diesen Mangel näher, indem er sagt, im dolus werde die begangne Handlung selbst, in der culpa eher die unterlassne imputirt, und die culpa sei deshalb zu bestrafen, weil der Handelnde den Irrthum nicht ablegte, der das Wesen der culpa ausmacht, sondern es am gehörigen Fleiße fehlen ließ. Eben so definirt Stelzer [4]) den dolus als bösen Vorsatz, die culpa als Schuld aus Nachlässigkeit, und erkannte, daß die Unterschiedenheit beider aus der unterschiedenen Natur der Folgen hervorgehe. Denn da die vorsätzlichen Folgen, als unmittelbare, von der Handlung unzertrennlich, d. h., ihr nothwendig sind, so ist nach Stelzer das dolose Verbrechen die nothwendige und natürliche Folge einer gesetzwidrigen Handlung; und nun fährt er fort: „Aus den

---

1) Ein interessantes Beispiel dieser ersten Art gibt Klein, Annalen der preußischen Rechtswissenschaft Th. II, 4.

2) Nettelbladt: De homicidio ex intentione indirecta commisso §. 4—7.

3) System. Entwickelung d. Grundwahrheiten des peinl. Rechts Th. I, §. 26, 27, 76, 77.

4) Kriminalrecht §. 84, 86.

willkürlichen, (sollte heißen: zufälligen), bösen Folgen entspringt das accidentelle Verbrechen. Dieses ist, wenn die Folge hätte vorhergesehen werden können, schuldhaft (kulpos), wogegen bei vorhandener Unmöglichkeit die unvorhergesehene Folge der Handlung ein Scheinverbrechen, wahren Zufall, begründet."

Auch Grollmann [1]) stellt den Unterschied der nothwendigen und zufälligen Folgen auf, und gründet darauf nachstehende Eintheilung der Handlungen: 1) Der Handelnde sieht voraus, daß, um seinen Zweck zu realisiren, die Illegalität nothwendig bewirkt werden müsse. 2) Der Zweck seiner Handlung ist ihm eigentlich ohne Bewirkung der Illegalität erreichbar. Er sieht aber doch voraus, daß das Streben zur Realisirung desselben, auch ohne seinen Wunsch die Illegalität hervorbringen könne. 3) Er hätte vorhersehen können, daß um seinen Zweck zu erreichen, die Illegalität bewirkt werden müsse. 4) Er hätte vorhersehen können, daß das Streben zur Realisirung des Zwecks, auch die illegale Folge haben könne.

Von diesen vier Fällen hält Grollmann mit Recht den ersten für dolus, fälschlich aber für culpa die drei letzten; denn nur der letzte ist culpa, weil er allein eine nicht vorhergesehene real mögliche Folge einer Handlung enthält. Der zweite Fall ist ja, als der schon angeführte dolus eventualis der Juristen, wahrer dolus, und eben so ist der dritte Fall eine erst unten zu entwickelnde Art des dolus. Freilich wird der Vorsatz sich für den zweiten Fall schwer ausmitteln lassen, da aus der objektiven Erscheinung der That, nur culpa für die innre Willensbestimmung präsumirt werden kann. Es gehörte also zur Anwendung der Strafe des dolus, daß der Beweis des Vorhersehns, und zwar im Momente der That, geführt würde; denn wenn es früher vorhanden war, nachher aber aus Leichtsinn wieder im Bewußtsein zurück tritt, so wird die Handlung dennoch nur kulpos sein, ob sie gleich den höchsten Grad der culpa, (wohin die Römer auch Muthwillen, lusus perniciosus u. s. w. rechneten), bezeichnet. Uebrigens setzt auch Groll-

1) Grundsätze der Kriminalrechtswissenschaft §. 42, 43, 45, 46, 49.

mann die culpa in einen Mangel der Sorgfalt, woraus ein Irrthum oder Trugschluß entstehe, und definirt dieselbe als Entschluß zur Realisirung eines Zwecks, ohne der Vermeidung des gesetzwidrigen Erfolgs gewiß zu sein.

β. Doch bleibt die culpa nicht ein bloßer Fehler des Erkenntnißvermögens; denn da der Irrthum vermeidlich war, mußte sich der Handelnde denselben benehmen; und dieses nicht gewollt zu haben, wird daher zu einem Fehler des Willens selber. Doch wie der vorsätzlich Handelnde direkt will, so besteht der Fehler des aus Versehn Handelnden nur in einem Nichtwollen, nämlich einem Nichterkennenwollen. Dieser Begründung der Strafbarkeit der culpa wirft nun Almendingen [1]) folgendes ein: „Jeder Akt der Intelligenz ist nothwendig, nicht willkürlich. Der Verbrecher konnte nicht sehen, wenn er nicht gesehen hat. Wenn er aber sehen konnte und nicht wollte, so hat er durch diesen Willen, nicht zu sehen, schon den Zusammenhang seiner Handlung mit ihrer mittelbaren Folge, also die Rechtsverletzung vorher gesehen. Dies wäre aber der Begriff eines dolosen Verbrechens." Almendingen verwechselt indessen das positive Wollen des Nichtsehens mit dem bloßen Nichtwollen des Sehens, und schiebt jenes diesem unter, obgleich nur das letztere culpa ist, als Abwesenheit eines Willens, der gefordert wird, ersteres aber allerdings dolus, als positiver Wille, der schlecht ist. Dies negative Moment in der culpa hat Klein [2]) nun ganz richtig erkannt, indem er den dolus den positiv, die culpa den negativ bösen Willen nennt. „Der dolus, sagt er daher, ist der Entschluß, eine unerlaubte Handlung hervorzubringen oder eine gebotene nicht hervorzubringen, die culpa dagegen der Mangel des guten Vorsatzes, die zur Vermeidung gesetzwidriger Handlungen erforderliche Fähigkeit und Aufmerksamkeit auszubilden oder anzustrengen."

γ. So war von den bisher angeführten Kriminalisten die Natur der culpa noch ziemlich richtig angegeben worden,

---

1) Untersuchungen über das kulpose Verbrechen S. 54 flg., 70 flg.

2) Lehrbuch des peinl. Rechts §. 120.

aber weder im Allgemeinen aus den Prinzipien des Kriminalrechts entwickelt, noch ins Besondere auf die Sicherheitstheorie, welcher doch alle jene Juristen anhangen, zurückgeführt. Denn die Gesetze sollen nach derselben durch sinnliche Motive vom Verbrechen abschrecken, und so den aus ihm zu hoffenden sinnlichen Vortheil überwinden. Der aus Versehn Handelnde hat sich aber gar nicht eine Rechtsverletzung in gewinnsüchtiger Absicht vorgesetzt. Da nun niemand von etwas abgeschreckt werden kann, was er weder wußte noch wollte, die Strafe mithin den positiven Willen voraussetzt, wissend das abschreckende Strafgesetz zu verletzen, so muß dieser positiv böse Wille auch in der culpa nachgewiesen werden, — die dritte Ansicht der Juristen über sie; und wir müssen anerkennen, daß jede eine wesentliche Seite von der philosophischen Definition auffaßte, nur liegt das Fehlerhafte in dem vereinzelten Festhalten dieser Momente; denn wenn wir das wirkliche Wissen und Wollen um die Möglichkeit einer Rechtsverletzung als positiv bösen Willen zugeben können, so stellte doch Feuerbach [1]) mit Unrecht dies isolirte Moment als das Ganze der culpa auf, indem er ihren Begriff, wie alle übrigen des Kriminalrechts, mit unerbittlicher Konsequenz folgendermaßen aus seinem Prinzipe der Androhung entwickelte:

„Der Staat will nicht nur das vorsätzliche Verbrechen verhindern, sondern überhaupt jede Rechtsverletzung. Daraus entsteht dem Bürger die Verbindlichkeit, nicht nur die gesetzwidrige Folge nicht zu wollen, sondern auch alles zu thun und zu unterlassen, damit jene Rechtsverletzung selbst gegen seinen Willen nicht hervortrete. Die Verletzung dieser Verbindlichkeit ist das Versehn. Da aber zur Begründung der Strafe die Kenntniß des Gesetzes und die Subsumtion der freien Handlung unter das Gesetz erforderlich ist, so verlangt die Bestrafung jener verletzten Verbindlichkeit, d. h., der Begriff der

---

1) Bibliothek des peinl. Rechts: Betrachtungen über dolus und culpa; Lehrbuch des peinl. Rechts §. 54 — 56. Ich habe den Sinn, nicht die Worte wiedergegeben.

culpa, folgende Bedingungen: 1) das Dasein jener Verbindlichkeit zur Sorgfalt; 2) das Wissen um diese Verbindlichkeit; 3) die Subsumtion der Handlung unter das Gesetz: d. h. das Bewußtsein, daß die Handlung durch jene Verbindlichkeit verboten sei; 4) den freien Willen des Handelnden. Wenn eines dieser Erfordernisse fehlt, so kann die psychologische Abschreckung, und mithin die Strafe, nicht Statt finden, weil die Rechtsverletzung alsdann zufällig wird."

Hienach definirt Feuerbach die culpa als die gesetzwidrige Bestimmung des Willens zu einer Handlung oder Unterlassung, woraus nach dem Gesetze der Natur wider den Vorsatz des Subjekts die Rechtsverletzung entsprungen ist. „Fehlt das Wort gesetzwidrig, (setzt er hinzu), so hätten wir die Definition des zufälligen Verbrechens." Nun heißt die geforderte Subsumtion der Handlung unter das Gesetz aber doch nichts anders, als daß der Handelnde gesehen habe, wie seine That durch den mannigfaltigen Zusammenhang der Umstände andere Folgen haben könne, welche Rechtsverletzungen seien, — ein Bewußtsein, welches die culpa in dolus verwandelt. Ja, indem Feuerbach selbst ausspricht, daß die Unterlassung der Sorgfalt immer vorsätzlich sein müsse, weil dann allein der kulpos Handelnde durch die Strafe von der Nachlässigkeit abgeschreckt werden könne, so übersah er nur, daß auf diese Weise die Rechtsverletzung gleichfalls dolos werde, da jene Sorgfalt nichts anders ist, als der Wille, so zu handeln, daß die Rechtsverletzung nicht eintrete.

αα. Feuerbach geht darauf zur Unterscheidung der Arten der culpa fort: „Die Handlungen, welche die Verpflichtung zur Sorgfalt zu thun oder zu unterlassen gebietet, sind entweder innere oder äußere. Zum zweiten Fall gehört das Vollbringen solcher Handlungen, von denen der Handelnde weiß, daß aus ihnen eine Rechtsverletzung entstehen kann, — culpa aus Fahrlässigkeit. Er ist hier in culpa, nicht weil er den Zusammenhang seiner Handlung mit der Rechtsverletzung nicht gesehen hat, sondern weil er dennoch handelte, obgleich er ihn erkannte; weshalb hier die äußere Handlung selber zugerechnet wird." Feuerbach schwebte hier der schon angeführte

höchste Grad des Versehns, der Leichtsinn vor, welcher indessen immer nur dann Versehn blieb, wenn die einmal gesehenen Folgen im Augenblicke der That dennoch nicht bedacht wurden; Feuerbach aber, indem er das volle Bewußtsein der Folgen voraussetzt, hat keine Art der culpa, sondern den dolus eventualis beschrieben.

ββ. „Die culpa wird zweitens auch durch Unterlassung innrer Handlungen hervorgebracht," wobei sogleich zu bemerken ist, daß diese (Irrthum u. s. w.), aber freilich nicht nach der feuerbachischen Ansicht, auch im ersten Falle vorkommen. „Solche Handlungen, fährt er fort, sind Akte des Erkenntnißvermögens, dessen unterlassener Gebrauch bestehn kann: 1) in der unterlassenen Erwerbung der Erkenntniß des Gesetzes, — culpa durch Unwissenheit des Gesetzes; 2) in der unterlassenen Reflexion über die Handlung, um sie unter das Strafgesetz zu subsumiren, — culpa aus Uebereilung; 3) in der unterlassenen Reflexion über den möglichen Kausalzusammenhang einer äußeren Handlung mit einer daraus entstandenen Rechtsverletzung, — culpa durch Unbedachtsamkeit. Hier begründet der unterlassene Erkenntnißakt unmittelbar das Verschulden."

Von diesen drei Arten Handlungen wäre nun allein die letzte, und auch diese nur dann culpa, wenn Feuerbach nicht, was er aber schon oben im Allgemeinen that, zur Begründung derselben die Kenntniß der Verpflichtung zur Sorgfalt, und die Subsumtion der Handlung unter das diese Sorgfalt gebietende Gesetz für erforderlich achtete. Die zwei ersten Fälle enthalten dagegen immer ein doloses Verbrechen, da wir sahen, daß das mangelnde Bewußtsein des Gesetzes nicht die Qualität der Vorsätzlichkeit aufhob. Indem ferner für den Fall der fehlenden Subsumtion der Handlung unter das Gesetz, Feuerbach das Beispiel einer Rechtsverletzung aus guter Absicht, z. B., wohl zu thun, anführt, begeht er selbst die Verwechselung von moralischer und juridischer Imputation, vor der die Juristen, und er an der Spitze, so häufig warnen. Der heilige Krispinus hat darum nicht minder einen vorsätzlichen Diebstahl begangen, weil er aus dem Leder, das er stahl, den Armen unentgeltlich Schuhe verfertigte.

γγ. Auch hier wird nun, wie beim dolus, die, für die Verbrechen überhaupt, falsche Definition der culpa, mit mehr Recht auf die positiven Verbrechen angewendet werden können. Denn da nur das Verbot des Staats solche Handlungen zu Verbrechen stempelt, obgleich es nicht der philosophische Grund ihrer Strafbarkeit ist, so ist das Nichtwissen des mit der Handlung zufällig verknüpften Umstandes, vom Staate verboten zu sein, ein wesentlicher das Versehn begründender Irrthum: ob also zwar die Handlung vorsätzlich bleibt, wird sie darum doch zu einem unvorsätzlichen Verbrechen. Praktisch wird indessen der Unterschied zwischen dolus und culpa bei positiven Verbrechen immer unbedeutend bleiben; denn da die Handlung meist keinen Vortheil bringt, wird ersterer selten vorkommen, oder doch schwer zu erweisen sein; daher die überhaupt nicht große Strafe für beide dieselbe sein mag.

c. In den Gesetzbüchern werden nun den natürlichen Verbrechen dergleichen polizeiliche Vergehen vorangeschickt, welche Vorsichtsmaßregeln, als Hindernisse der Rechtsverletzungen, gebieten [1]). So wird im Landrecht den körperlichen Beschädigungen [2]), dem Kindermorde [3]) u. s. w. durch unendlich viel Verbote vorgebeugt. Auch kennt das Gesetz eine allgemeine Verpflichtung zur Sorgfalt [4]), und stellt eine richtige Definition der culpa auf [5]), indem es sagt: „Wer bei Uebertretung des Strafgesetzes zwar die gesetzwidrige Folge seiner Handlung nicht wirklich vorausgesehen hat, doch aber bei gehöriger Aufmerksamkeit und Ueberlegung hätte vorausſehen können, der hat sich eines Verbrechens aus Fahrlässigkeit schuldig gemacht." Das Landrecht fügt zwar nicht hinzu, daß jene Folge mittelbar sein müsse, aber die zufällige begründet ja das zufällige Verbrechen, die nothwendige dagegen die Präsumtion des dolus, wie wir unten sehen werden.

Nur in einem Falle werden auch die zufälligen Folgen bestraft. Da nämlich nach dem früher Gesagten jede schlimme

1) Preuß. Landrecht Th. II, Tit. 20, §. 692.
2) §. 693 — 776.
3) §. 888 — 964.
4) §. 691.
5) §. 23.

Folge eines Verbrechens die Strafe schärft, so war es ganz konsequent vom Landrecht [1]) aufzustellen, daß auch eine zufällige Rechtsverletzung, welche Folge einer unerlaubten Handlung ist, die Strafe dieser unerlaubten Handlung schärfen soll, indem das Gesetz diese Schärfung auf die Möglichkeit des Vorhersehns gründet. Denn wenn die zufällige Folge einer erlaubten Handlung auch stets eine zufällige Rechtsverletzung bleiben wird, so ändert sich dies sogleich bei der unerlaubten, indem diese, als Rechtsverletzung, immer die reale Möglichkeit einer andern Rechtsverletzung in sich schließt, weil beiden gemeinsame Natur und Wesen zukommt.

3. Die culpa des Civilrechts und die culpa bei Verbrechen sind aber nicht immer in der strengen Geschiedenheit geblieben, in welcher wir sie bisher entwickelt haben; namentlich suchten die Römer die aus dem Fehlen der culpa in ihrem Kriminalrecht entstandene Lücke einigermaßen dadurch auszufüllen, daß sie manches Kriminelle ins Gebiet des Civilrechts hineingezogen, oder umgekehrt, was dasselbe ist, die culpa des Civilrechts auf Verbrechen anwendeten.

a. Der erste hieher gehörige Fall ist die Klage der lex Aquilia, welche für Beschädigungen, (damnum injuria datum), — bei uns ein eignes Verbrechen, — Ersatz und Strafe forderte. Mit der culpa des Kriminalrechts stimmt die aquilische culpa darin überein, daß auch die geringste Stufe des Versehns noch zur Schuld angerechnet wird, ein Quantum also nicht zur Qualität umschlägt, den Ersatz auszuschließen, wie bei der obligatorischen culpa; daher der Satz: in lege Aquilia venit levissima culpa [2]). Dadurch aber unterscheidet sich dies Gesetz von den Grundsätzen des Kriminalrechts, und nimmt die Natur der civilen culpa an, daß mit dem Grade der Schuld sich das zu Leidende und Leistende nicht verändert, sondern immer der volle Schaden ersetzt werden muß. Mithin verhält sich die lex Aquilia gleichgültig

1) §. 37, 38.

2) l. 44, pr. D. ad leg. Aquiliam.

gegen beide Kategorien, sowohl die der Quantität, welche im Kriminalrecht, als die der Qualität, welche im Civilrecht vorherrscht.

β. Wie einerseits in der lex Aquilia die konsequente Lehre der civilen culpa aufs Kriminalrecht angewendet wurde, so trugen die Römer auch andrerseits das Schwankende in der culpa bei Verbrechen auf den civilen Schadensersatz über. Wenn nämlich Thiere, Sklaven u. s. w. Schaden anrichten, so fällt derselbe mehr oder weniger dem Eigenthümer zur Last, weil sie seiner Herrschaft, Aufmerksamkeit u. s. w. unterworfen sind [1]). Bei den Römern konnte sich der Herr nun aber, wenn er wollte, vom Schadensersatze immer dadurch loskaufen, daß er seinen Willen aus der Sache zog, und sie dem Verletzten überließ, (noxae dedere), — die sogenannten Noxalklagen [2]). Gerade in diesem Loskaufen, wodurch oft kaum der zehnte Theil des Schadens ersetzt sein mag, liegt, daß die Römer hier auf das Versehn, als solches, ein geringes Gewicht legten. Bei uns muß immer voller Ersatz geleistet werden, freilich nur wenn wirkliche Fahrlässigkeit nachgewiesen werden kann, und daß auch bei den Römern der zufällige Schaden die Noxalklage ausschloß, geht daraus hervor, daß der Herr für einen natürlichen Ausbruch der Wildheit, (wie genitalis feritas), nicht zu stehn braucht, wohl aber für eine nicht natürliche Wildheit, (wie eines equus calcitrosus [3]), weil er solche Fehler kennen muß.

γ. Endlich sind die Römer auch zur kriminellen culpa in unserm Sinne gekommen, indem sie dieselbe auf Uebertretung von Polizeigesetzen gründeten. Wenn nämlich aus dem durch das ädilische Edikt [4]) verbotenen Halten gewisser

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 116.
2) Gajus IV, §. 75; und Institutionen Justinians: IV, 8 u. 9. In §. 2, I. de noxal. action. (IV, 8) wird auch folgender Grund des Gesetzes angegeben: namque erat iniquum, nequitiam servorum ultra ipsorum corpora dominis damnosam esse.
3) pr. I. si quadrupes pauperiem fecisse dicatur (IV, 9.)
4) l. 1, I. eod.

Thiere Schaden entstand, so sollte der doppelte Ersatz gefordert werden können, ohne daß die Noxalklage dadurch ausgeschlossen würde. Doch da auf diese Weise sich das Civilrecht selbst hier noch einmischt, und in demselben überhaupt die culpa nicht an und für sich imputirt wird, wie beim Verbrechen, sondern ihre Zurechnung aus der Natur des Verhältnisses fließt, auf welches sie angewendet wird, so kann dadurch unsere Ansicht nicht umgestoßen werden, daß die Römer auf dem Extrem der abstrakten Innerlichkeit stehen, indem sie ja immer nur den Vorsatz an und für sich bestraften. Und wenn wir oben die Chinesen als das ihnen entgegengesetzte Extrem der abstrakten Aeußerlichkeit, die Griechen aber, als die schon zur Freiheit der Römer hinstrebende Mitte betrachteten, so erkennen wir jetzt die neueren Gesetzgebungen als die Totalität aller dieser einzelnen Seiten, indem die Germanen auch die culpa [1]) auf das wahrhafte Prinzip der Zurechnung zurückführten, und so die Unbestimmtheit des römischen Rechts aufhoben.

Indem die Handlung aus Versehn nun dies enthielt, daß alle einzelnen veränderten Umstände, nicht mehr nur wie beim Zufall einige, einige aber nicht, eine Beziehung zum menschlichen Willen hatten, so war sie nicht mehr so in sich gebrochen, daß sie sich nur als losen Zusammenhang der Reflexion darstellte; sondern sie wird das wahrhaft Allgemeine aller dieser einzelnen Umstände, ihre Substanz, welche sich in denselben, als ihren Accidenzien und nothwendigen Folgen manifestirt, oder die allgemeine Qualität der Handlung. Der Vorsatz aber, nicht mehr nur als der auf die Berathschlagung folgende Entschluß, gewisse Umstände zu verändern, sondern als Auffassen dieser allgemeinen Qualität der Handlung, und Streben sie zu realisiren, ist die Absicht [2]).

---

1) Ihr Begriff findet sich schon in der peinl. Halsgerichtsordnung, Artikel 146: „Entleibungen, die ungeuerlich aus Geilheit (Muthwillen) oder Unfürsichtigkeit wider des Thäters Willen geschehn."

2) Hegel: Phil. d. Rechts §. 119.

Dritter Abschnitt.

Die Absicht.

Der erste Punkt unsrer Betrachtung wird die Absicht, als solche, sein, der zweite das Verläugnen dieser Absicht, ihr Gegensatz, das Unabsichtliche, wie dem Freiwilligen das Unfreiwillige, das Unvorsätzliche dem Vorsätzlichen gegenüberstand. Hier sind indessen alle diese Gegensätze schon soweit vermittelt, daß die nothwendige Folge einer Handlung die Absicht immer präsumiren läßt, und sich daher nur direkte und indirekte Absicht entgegentreten werden. Drittens hebt sich aber die Absicht, als das blos Formelle des Willens, überhaupt auf, und erscheint als materielle Absicht, welche sich dann weiter zum Zwecke fortbestimmen wird.

Erstes Kapitel.

Die direkte Absicht.

A. Indem sich, wenn der Wille zu einer höhern Stufe der subjektiven Freiheit gelangt ist, zugleich das Objekt, auf welches er einwirkt, und das Bewußtsein, das er über dasselbe gewinnt, verändern, so kann, (um den Begriff der Absicht näher zu bestimmen),

1. der der Handlung vorausgesetzte Gegenstand nicht mehr eine äußerliche Verknüpfung einzelner Umstände sein; sondern, weil die Absicht jetzt die wesentliche Substanz der Handlung auffaßt, nicht mehr, wie der Vorsatz, trennbare Seiten, unter denen er wählt, so muß das der Absicht Vorausgesetzte auch eine wesentliche Totalität bilden, ein durch Natur oder Kunst nothwendig verknüpftes Ganze, so daß aus der Veränderung des einen Theils nothwendig die Veränderung der anderen fließt. Deshalb sind sie nach ihrer Veränderung für die nothwendigen Folgen der Handlung anzusehn, welche, als unmittelbare, nichts anders, als die Handlung selbst sind, indem sie nur die allgemeine Qualität derselben offenbaren. Daß die Handlung aber auch hier noch als eine Vielheit von Seiten erscheint, liegt in der Natur des räumlichen, äußerlichen Daseins überhaupt, in welches der Wille, als handelnd, versetzt ist.

2. Nach vollbrachter Handlung, wo der Wille seine Absicht realisirt sieht, erkennt er nun in der äußeren Welt diese seine eigene Bestimmung, das Absichtliche, wieder, und zwar eben sowohl als das Wesen oder das Innere der Dinge selbst, da es vor der Thätigkeit nur die Substanz des subjektiven Willens war. Dieser wird mithin durch diese Verwirklichung

der Verstand, der das Innere der Dinge durchschaut, und in diesem Innern nichts, als sich selber erblickt. [1]) Dieses Innere, als die allgemeine Gattung, worunter sich die Handlung subsumirt, ist z. B. Mord, Brandstiftung u. s. w. Die Berührung einer einzelnen Seite des Gegenstandes, z. B. des Kopfs eines Menschen mit einem scharfen Degen, oder eines zu einem Hause verwendeten Stückchens Holz mit einem Lichte enthält wegen des nothwendigen Zusammenhangs der Objekte unmittelbar die allgemeine Qualität der Handlung, Verletzung des Lebens, Ansteckung des Hauses zu sein.

3. Damit ist das beim Versehn vorhandene universelle Urtheil des Willens in eine höhere Form übergegangen. Denn indem alle einzelnen Umstände bei ihrer Veränderung nicht mehr nur im Zusammenhange der Reflexion stehn, sondern das Allgemeine und die Gattung, welche mit allen Einzelnen nothwendig gesetzt ist, enthalten, so hat sich das Urtheil der Reflexion in ein Urtheil der Nothwendigkeit [2]) verwandelt. Der Wille, welcher sich als Gattung der äußeren Existenz weiß, so daß diese nothwendig unter jene, wie unter die Pflanzengattung die Rose, subsumirt wird, stellt ein kategorisches Urtheil [3]) dar, worin die Kopula nicht mehr die Beziehung des abstrakten Seins, wie im positiven Urtheile, welches deshalb sogleich zum negativen wurde, sondern die Beziehung der Nothwendigkeit zwischen Prädikat und Subjekt ausdrückt.

B. Wie es nun objektiv aus der veränderten Natur des Gegenstandes hervorgeht, daß der auf diese einzelne Seite gerichtete Vorsatz jene allgemeine Seite der Handlung oder die Absicht in sich schließt, so muß sich dieser Fortschritt auch nothwendig aus der Natur des handelnden Subjekts ergeben, und daraus das nähere Verhältniß von Vorsatz und Absicht fließen.

---

1) Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 99, 100; Encyklopädie §. 422, 423.

2) Hegel: Logik Th. III. S. 111; Encyklop. §. 177.

3) Hegel Logik Th. III. S. 112, 113.

1. Die verschiedenen vorsätzlichen Veränderungen der einzelnen Umstände werden im Bewußtsein nicht als einander fremd auseinander gehalten, sondern das Subjekt ist, als Ich oder als denkend, seiner Natur nach stets dies, alle einzelnen Vorstellungen in den ideellen Punkt der Ichheit, als ihren ganz allgemeinen Boden zusammenzufassen. Beim denkenden, vernünftigen Menschen wird also der Vorsatz und Entschluß, gewisse Umstände zu verändern, jedesmal zum Wollen der allgemeinen Qualität der Handlung oder zur Absicht, möge nun der Gegenstand auch einen objektiven nothwendigen Zusammenhang gehabt haben, oder dieser nur durch den subjektiven Zusammenhang aller einzelnen Umstände im Bewußtsein ersetzt werden; denn z. B. auch folgende vorsätzliche Veränderungen vereinzelter Umstände, als: fremdes Eigenthum zu ergreifen, zu verbergen, nachher zu verbrauchen u. s. w., enthalten, wenn alle Umstände eben richtig aufgefaßt sind, das allgemeine Prädikat, Diebstahl zu sein, und können nicht gedacht werden, ohne die Absicht zu stehlen. Diese beim Menschen, als Denkendem, immer eintretende Identität von Vorsatz und Absicht beweist aber nicht, daß die philosophische Betrachtung beide Bestimmungen nicht auch zu sondern habe. So unterscheidet Aristoteles gleichfalls προαίρεσις, Vorsatz, von τίνος ἕνεκα, Absicht, so wie vom Zwecke (τέλος).

2. Doch selbst empirisch gibt es Fälle, wo der Vorsatz und die Absicht auseinanderfallen. Denn weil nur beim denkenden Menschen die Veränderung einzelner Umstände nothwendig in die gewußte und gewollte Substanz der Handlung übergeht, so fällt diese Identität weg, sobald der Mensch nicht als denkend betrachtet werden kann; also z. B., im Zustande der Verrücktheit. Verrückte werden nicht nur freiwillig handeln können, sondern selbst die in ihr sinnliches Bewußtsein aufgenommenen einzelnen Umstände vorsätzlich verändern, und daher des Entschlusses und der Berathschlagung fähig sein: aber, insofern sie verrückt sind, werden sie nicht ein aus dem Denken kommendes, allgemeines Prädikat ihrer Thätigkeit auffassen; ja auch der Vorsatz wird sich ihnen selten zurechnen lassen, weil sie der zur Berathschlagung nöthigen Ruhe und Reflexion meistens ermangeln. Und von den Kindern und Thieren,

welche nach Aristoteles nur der Freiwilligkeit fähig sein sollen, können wir oft wohl den ersteren wenigstens auch Vorsätzlichkeit beilegen.

3. Der Fortschritt der Absicht gegen den Vorsatz besteht demnach darin, daß die zwei am Vorsatz unterschiedenen Momente der innern Willensbestimmung jetzt wieder in Identität gebracht sind, nicht aber in die unmittelbare, welche wir bei der freiwilligen Handlung betrachteten, sondern in die konkrete Einheit, wo jede Seite zugleich als selbstständige Totalität existirt. Entschluß und Auffassen der Umstände, welche man als Willen und Intelligenz unterscheiden konnte, traten nämlich bei dem Zufall und dem Versehen in vielfache Entgegensetzung. Doch ist diese aufgehoben, sobald das Auffassen und Zusammenfassen der Umstände, als zu verändernder, Bewußtsein der Substanz der Handlung wird, der Entschluß aber eben so diese Substanz, und nicht mehr, noch weniger zum Inhalte hat. Indem solchergestalt Bewußtsein und Wille nicht mehr, wie beim Versehn, einander zufällig bleiben, sondern jenes ein nothwendig integrirendes Moment von diesem wird, so hat sich auch überhaupt der im Vorsatz betrachtete Gegensatz der subjektiven Seite des Willens und seines äußerlichen Daseins aufgehoben. Die Substanz ist auch hier der wesentliche, in beiden Seiten identische Inhalt bei dem bestehenden Formunterschiede von Subjektivität und Objektivität.

C. Wegen dieser nothwendigen Identität, welche aus der Natur des Gegenstandes fließt, worauf der Wille handelt, kann der Vorwand, nur einige Umstände verändert haben zu wollen, andere aber nicht, keinesweges, wie früher, entschuldigen, und die Existenz der Absicht wegläugnen; denn im objektiven Zusammenhange liegt, daß mit dem Wissen einiger Seiten nothwendig das Wissen der übrigen gesetzt ist: das Auffassen aller ist aber eben Bewußtsein der Substanz geworden. Wie wir also [1]) einerseits das Recht der Absicht respektiren müssen, welche, als durch die Abwesenheit des Denkens ausgeschlossen, nicht zugerechnet werden kann; so andererseits das Recht der Objek-

1) Hegel: Philosophie des Rechts §. 120.

tivität der Handlung, welche sich vom Subjekte, insofern es denkend ist, als gewußt und gewollt behaupten darf. Und da wir sahen, daß für den Denkenden der subjektive Zusammenhang der Umstände im Bewußtsein den Mangel des objektiven ersetzt, so kann in diesem Falle das Recht der Handlung sich zwar auch, aber nur bei wirklich anerkanntem Bewußtsein aller einzelnen Seiten geltend machen, während im ersten Fall dieses Wissen immer vorausgesetzt und vermuthet wird.

Das Recht der Absicht und der subjektiven Freiheit wird aber durch diese Zurechnung keineswegs gefährdet. Denn weil die allgemeine Qualität der Handlung nichts Sinnliches ist, was dem Menschen, wie die einzelnen Umstände, von außen gegeben würde, sondern sein eignes Innere, als eines Denkenden, so liegt sie immer in ihm. Es kommt nur darauf an, sie durch Ueberlegung und Nachdenken sich zum Bewußtsein gebracht zu haben; dies ist nun die höchste Pflicht des Menschen, da er nicht, als sinnlich Einzelner, sondern als Denkender, Allgemeiner handeln muß. Als sinnlich Einzelner handelt der Mensch aber, wenn ihn sinnliche Leidenschaft, Zorn u. s. w. hinreißt. Solche in der Hitze oder plötzlich begangenen Handlungen, welche wir oben, als eine Art der gemischten Handlungen, zu den freiwilligen zählten, enthalten zwar nicht das entwickelte Bewußtsein der Absicht, doch da diese im Entschluß zur Thätigkeit eingehüllt liegen mußte, so wird sie indirekt aus der Natur der objektiven That erschlossen.

Zweites Kapitel.

Die indirekte Absicht.

A. Obgleich sich die Handlung auf diese Weise wieder in zwei Seiten, das Absichtliche und das Unabsichtliche trennt, so sind doch solche Gegensätze hier für die Imputation schon beinah gänzlich überwunden. Denn ihre Berücksichtigung und die auf sie gegründete viel geringere Zurechnung des Versehns wurde nur durch die Fremdheit des Subjekts gegen die Objekte gerechtfertigt. Da diese Fremdheit jetzt aber mit dem richtigen Auffassen aller Umstände verschwunden ist, und das Subjekt die Substanz der Handlung, als sein eignes Innres, nicht mehr verläugnen kann, so wird vorausgesetzt, der Handelnde habe die Absicht gehabt, und zwar, weil er eine andere Handlung beabsichtigte, deren nothwendige Folge die unabsichtliche war; denn wie die nothwendige Folge die Handlung selber ist [1]), so muß sie auch einer gleichen Beurtheilung unterworfen werden. Und man kann kaum sagen, daß diese Imputation noch mittelbar sei. Die nothwendige Folge wird unmittelbar zugerechnet, nur daß aus Respekt vor dem absoluten Rechte des Subjekts, mit seinem Wissen dabei zu sein, gesagt wird, die Absicht sei indirekt vorhanden gewesen [2]); so daß die Handlung den nächsten Grad der Schuld nach der direkten Absicht einnimmt.

B. Mit dieser indirekten Absicht hat sich auch das Urtheil des Willens geändert. Denn im ersten Urtheile der Noth-

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 118.
2) Hegel: Rechtsphilosophie §. 119, Anmerkung.

wendigkeit, dem kategorischen, war die Handlung zwar nothwendig unter ihre Gattung subsumirt: dieser Inhalt stand aber noch nicht unter der Form der Nothwendigkeit, weil die Nothwendigkeit der Subsumtion noch nicht erhellte. Die Kopula sollte daher zwar den nothwendigen Zusammenhang enthalten, drückte jedoch in der That nur die Beziehung des abstrakten Seins aus. Jetzt aber ist jener nun auch im Urtheile selber gesetzt. Denn die Handlung steht nicht mehr unter der einfachen Form des Substantialitätsverhältnisses, sondern weil sie in sich und ihre Folge so gebrochen ist, daß diese ihre nothwendige Wirkung ist, und keinen andern Inhalt, als den schon in der substantiellen Ursache liegenden zeigt, so muß der Wille hier als das Urtheil des Kausalitätsverhältnisses, d. h., als hypothetisches Urtheil[1]) betrachtet werden. Die abstrakte Form dieses Urtheils: „Wenn A ist, so ist B," auf unsern Standpunkt angewendet, heißt nichts anders, als: Wenn diese veränderten Umstände die Substanz der Handlung enthalten, so müssen jene gleichfalls Absicht des Willens sein. Beiden Seiten kommt dasselbe Prädikat zu, weil das Sein, d. h. hier die Substanz, der einen das Sein der andern in sich schließt, — das Gesetztsein der Nothwendigkeit gegen die im früheren Urtheile nur an sich seiende Nothwendigkeit.

C. Die indirekte Absicht, auf Verbrechen angewendet, ist der sogenannte dolus indirectus der Juristen.

1. Als philosophische Definition desselben können wir aufstellen, daß er eine nicht beabsichtigte Rechtsverletzung sei, welche als die nothwendige Folge einer beabsichtigten anzusehen ist. Rechtsverletzung muß letztere aber darum sein, weil nur eine solche wieder eine Rechtsverletzung zur nothwendigen Folge haben kann, welche blos manifestirt, was die Substanz der Handlung war.

a. Aus diesem Grunde gehört nach dem Ausspruche der Juristen und Gesetze zum Dasein des dolus indirectus die Absicht zu schaden, (animus nocendi), und dies ist, in seinem

---

1) Hegel: Logik, Th. III, S. 113—116.

Verhältnisse zur culpa, der erste Punkt, worin er sich von ihr unterscheidet, da sie nothwendig die Absicht zu schaden ausschließt. Der zweite Unterschied ist aber der, daß bei der culpa der Handelnde die mittelbare, beim dolus indirectus die nothwendige Folge nicht vorhergesehen hat; welches letztere viel unverzeihlicher ist. Der dolus indirectus nimmt indessen Theil an der Natur der culpa sowohl, als des dolus, obgleich er diesem näher steht. Die gewußte und beabsichtigte Rechtsverletzung ist nämlich das dolose, die größere nicht beabsichtigte, welche hätte zum Bewußtsein kommen können, das Moment der culpa. Doch da die reale Möglichkeit des Wissens hier schon bis zur Nothwendigkeit fortgeschritten ist, so verschlingt der dolus fast ganz das kulpose Element, und die Strafe des dolus indirectus darf nur um Weniges geringer sein, als die des dolus directus. Weil sich indessen die Absicht unmittelbar in das Verbrechen aus indirekter Absicht verwandelt, so wird dieses noch die meiste Aehnlichkeit mit dem Falle der culpa haben, wo der Vorsatz auch sogleich in die unvorsätzliche That umschlägt, ohne daß die Handlung in sich selber und ihre Folge gespalten sei.

b. Der dolus indirectus findet aber nicht bei allen Verbrechen gleiche Anwendung; denn obgleich bei der direkten Absicht das wirkliche Wissen um alle äußerlichen Umstände wohl einen subjektiv nothwendigen Zusammenhang, als Surrogat des objektiven, hereinbringen konnte, so bleibt dennoch für die indirekte Absicht der objektive Zusammenhang der Umstände erforderlich, weil nur durch ihn auf das Vorhandensein derselben geschlossen werden kann. Das Verbrechen des Todtschlags wird mithin, da es den menschlichen Leib, welcher vorzugsweise ein organisches Ganze ist, zum Gegenstande hat, der Ausgangspunkt und hauptsächliche Sitz dieser Lehre sein. Weil die indirekte Absicht ferner daraus entsteht, daß der Mensch, von einem Affekte oder Begierde hingerissen, handelt, so wird der häufigste Fall dieser sein, daß jemand von Zorn getrieben, eine Waffe ergreift, und nun Rache athmend, seinen Gegner tödtet, obgleich er den Mord nicht vorher berathschlagt hat; denn das Bewußtsein der Absicht war im Momente des

Handelns verdunkelt, wäre aber das unfehlbare Resultat einer ruhigeren Betrachtung gewesen. Da nun dergleichen Handlungen freiwillig sind, wenn gleich nicht absichtlich, so ergibt sich auch in dieser Rücksicht der dolus indirectus als die Mitte zwischen dolus und culpa; denn jener ist sowohl freiwillig, als absichtlich, diese aber weder das Eine, noch das Andere.

c. Indem die Affekte und Leidenschaften, als Ursachen des dolus indirectus, eine geringere Strafe, als der direkte dolus, nach sich ziehen, so müssen wir hiebei vor der falschen Ansicht warnen, als seien sie an und für sich ein Milderungsgrund, da doch die durch sie hervorgebrachte Nichtkenntniß der Substanz der Handlung es allein ist, welche den Grad der Imputation herabsetzt. Hindern sie dagegen diese Kenntniß nicht, so darf nicht vom juridischen Standpunkte, sondern nur aus Gnade eine Milderung der Strafe eintreten.[1]) Und dieselbe Bewandtniß hat es mit den meisten der anderen Milderungsgründe, welche die Rechtslehrer anführen. Sie sind nämlich nichts anders, als theilweise Begnadigungen, die der Souverain, welchem dies Recht allein zusteht, ein für allemal dem Richter delegirt hat, während er die gänzliche Begnadigung sich selber vorbehalten mußte. Dieser Sieg des Moralischen über das Rechtliche, wie man die Gnade fassen kann, tritt nun ausschließlich ein bei folgenden von den Juristen behaupteten Milderungsgründen: Reue, gutem Lebenswandel, guter Absicht[2]) u. s. w. Bei anderen Milderungsgründen, welche man anführt, z. B., schwachem Verstande und Trunkenheit, ist aber auch ein Fehlen des Bewußtseins möglich, und was letztere betrifft, so haben wir zu den drei Stufen, welche wir oben kurz an ihr unterschieden, nur noch dies hinzuzufügen, daß bei gänzlicher Bewußtlosigkeit nur dann die Strafe wegfällt, wenn weder böser Vorsatz, noch Versehn diesen Zustand hervorbrachte: widrigenfalls der Thäter nach dem Grade seiner Schuld bestraft wird.[3])

---

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 132 Anmerkung.

2) Feuerbach: Lehrbuch des peinl. Rechts §. 100, 101.

3) Preuß. Landrecht Th. II, Tit 20, §. 22.

Ist aber das Bewußtsein nur verdunkelt, so mag häufig indirekte Absicht angenommen werden können, und so würde nur für den geringsten Grad eine Milderung der Strafe aus dem Rechte der Begnadigung fließen. Endlich wird noch als Milderungsgrund der gute Ausgang des Verbrechens angegeben. Dieser mindert indessen die Strafe von Rechtswegen, weil in diesem Falle die äußere That der innren Willensbestimmung theilweise nicht entspricht.

2. Den dolus indirectus betrachteten die Juristen nun als eine Nebenart des dolus directus.

a. So bildet er die zweite Art des dolus. Eine andere, den dolus eventualis, kennen wir schon. Feuerbach [1]) führt zu diesen drei Fällen noch einen vierten auf, den er dolus indeterminatus nennt: wenn der Handelnde nämlich keine bestimmte Absicht hatte, sondern nur überhaupt schaden wollte, und dabei tödtete. Diesen Fall erfand er aber nur, so wie andere Juristen den dolus eventualis, um der schwierigen Definition des dolus indirectus zu entgehen, nach welcher behauptet wird, daß jemand nicht wolle, und doch auch wieder wolle. Da endlich der dolus indirectus aus der Natur der That, und wegen der Nothwendigkeit, eine nothwendige Folge gewußt zu haben, erschlossen wird, so hat man fünftens von einem dolus praesumtus gesprochen, der der Sache nach, vom indirekten dolus nicht verschieden ist; die Benennung könnte aber allerdings vor der des dolus indirectus wegen ihrer Verständlichkeit vielfache Vorzüge für den praktischen Gebrauch gewähren, obgleich das Spekulative, was im Ausdruck dolus indirectus liegt, hinwegfällt. Denn in praktischer Beziehung wird der Beweis des dolus, als deutlichen Bewußtseins der Absicht, immer schwer sein, ja selbst nicht einmal durch das sicherste Beweismittel, das Geständniß festgestellt werden können, indem der Thäter, von Zorn und Leidenschaft ergriffen, oft kaum selber wissen wird, ob er tödten oder nur verwunden wollte. So muß indirekt aus der That die Absicht

1) Lehrbuch des peinl. Rechts §. 58.

vermuthet und bewiesen werden, und jeder dolus indirectus ist insofern dolus praesumtus.

b. Was nun die Definitionen des dolus indirectus betrifft, so ist

α. zuerst die von Nettelbladt anzugeben, welcher diese Lehre ins Kriminalrecht einführte. Am Anfang seiner Dissertation [1]) beschreibt er indessen, statt der indirekten Absicht, den dolus eventualis, und hält sich auf diese Weise besonders an das dolose Element: Si agens scit, ex sua actione praeter id, quod directe intendit, eadem facilitate aliud quid sequi posse, quoad hoc, si sequitur, in dolo est. Um dies als blos indirekte Absicht zu behaupten, sagt er zwar, daß wer so handelnd nur eine Wunde beabsichtige, es vorziehe, daß der Tod nicht erfolge, diesen also auch nicht direkt beabsichtige: doch wir sahen schon oben, daß das Wissen, und doch Handeln, zugleich Wollen sein müsse. Nun führt er folgende Erfordernisse für den Todtschlag aus indirekter Absicht auf [2]): 1) der Todtschlag muß aus unserm freiwilligen Thun oder Unterlassen an und für sich (per se) gefolgt sein; 2) der Handelnde hatte die Absicht zu schaden; 3) er hatte nicht die direkte Absicht zu tödten; 4) aus seinem Thun oder Unterlassen konnte der Tod eben so leicht, als die beabsichtigte Verletzung folgen; und dies wußte der Handelnde.

Diese Bedingungen sind nun alle durchaus richtig und genau angegeben, bis auf den Zusatz der vierten. Die erste fordert eine nothwendige Folge. Aus der zweiten folgt, daß Todtschlag durch Feuergewehr, in der Absicht zu scherzen [3]), oder Vergiftung, in der Absicht einen Liebestrunk zu geben [4]), nicht

---

1) De homicidio ex intentione indirecta commisso §. 13.

2) eodem §. 22.

3) eodem §. 25.

4) Auch im Alterthum wurde dieser Fall schon für unfreiwillig gehalten: Aristoteles, Magn. Eth. I, 17. — Das preuß. Landrecht bestimmt (II, 20, §. 867) die ziemlich harte Strafe von 10 — 15 Jahren Zuchthaus, ohne Zweifel wegen der Größe des Versehns, das dabei vorausgesetzt wird.

dolus indirectus enthält; wie denn in diesen Fällen ja auch immer ein Nichtwissen äußerlicher Umstände vorkommt. Da aber jener Zusatz den dolus directus wiederherstellt, so läßt ihn Nettelbladt auch in der Folge fahren [1]): Wenn die drei ersten Erfordernisse, sagt er, feststehen, in Bezug aufs vierte aber der Verbrecher sein Nichtwissen vorschützt, so soll, wenn niemand, der gesunden Menschenverstand hat, ignorirt, daß aus solcher That Todtschlag entstehen könne, dennoch die Strafe des dolus indirectus eintreten, der hiemit in die Natur des dolus praesumtus übergeht.

β. Diese so deutliche, als einfach vorgetragene Lehre ist nun von Nettelbladts Nachfolgern vielfach angegriffen worden, und die Verbesserungsversuche haben nur noch mehr verwirrt, so daß es weder Theoretikern, noch Praktikern zu verargen ist, wenn sie, wie die Sache jetzt steht, nachgerade gegen eine solche verwickelte und müßige Lehre spröde thun. Die meisten Juristen haben nämlich den dolus indirectus unbewußt zur culpa gemacht, wie Feuerbach die culpa im Gegentheil immer zum dolus machte. Denn was Kleinschrodt [2]) für ein kulposes Verbrechen ausgibt, wenn man mit einem Feuergewehr auf jemanden eindringt und ihn so verwunden will, daß der Tod nicht erfolge, ihn aber dennoch tödtet, ist offenbar dolus indirectus oder vielmehr eventualis; denn die Möglichkeit des Todes wurde vorhergesehen. Auf dieselbe Weise ist der dritte oben angeführte Fall der culpa bei Grollmann dolus indirectus. Die Juristen, indem sie solche Fälle als culpa behandeln, halten sich daran, daß die Folge nicht vorhergesehen war. Und allerdings ist dies, wie wir sahen, die Seite, wonach der dolus indirectus die Natur der culpa annimmt. Der Fehler liegt aber in dem unbeachtet gelassenen wesentlichen Unterschiede der beiden nicht vorhergesehenen Folgen. Diese Juristen bilden also das Komplement zu Nettelbladt, indem sie die Definition des dolus indirectus besonders auf sein kulposes Element stützten.

---

1) l. l. §. 34.
2) a. a. O. §. 22.

γ. Gegen beide Einseitigkeiten macht Feuerbach [1]) zunächst einen Fortschritt, indem er im dolus indirectus richtig sowohl das eine, als das andere Moment erkannte, und daher vorschlug, ihn culpa dolo determinata zu nennen. Doch liegt in dieser Benennung das Schiefe, was Feuerbach auch ausspricht, als sei nur die beabsichtigte Handlung dolos, die nothwendige Folge aber kulpos. Dieses Auseinanderhalten beider Seiten ist jedoch durchaus unphilosophisch, obgleich das Einzige, was dem Verstande, der das spekulative Zusammenfassen Entgegengesetzter nicht kennt, übrig bleibt, wenn er sich nicht ausschließlich einer Seite des Gegensatzes hingeben will. Es wird also besser sein, den Ausdruck culpa dolo determinata auf den Fall zu beschränken, wo ein beabsichtigtes Verbrechen nicht eine nothwendige, sondern eine real mögliche nicht vorhergesehene Folge hatte. Diese ist dann allerdings kulpos, aber die culpa ist durch den dolus bestimmt. Wenn z. B., ein Dieb aus Unvorsichtigkeit durch Zurücklassung eines Lichtes das Haus in Brand steckt, in dessen Boden er einbrach, so ist der Diebstahl dolos, die Brandstiftung hingegen kulpos, nicht indirekt beabsichtigt. Denn sie ist nie die nothwendige Folge eines Diebstahls, der Tod folgt aber sehr oft nothwendig aus einer Wunde.

Damit er aber als nothwendige Folge angesehen werden könne, verlangen die Juristen, daß an sich tödtliche Instrumente gebraucht worden seien. Dies ist also eine neue, schließlich anzuführende Bedingung des dolus indirectus. [2]) Denn ist das Instrument nicht per se letale, so muß noch ein andrer Umstand hinzukommen, damit der Tod herbeigeführt werde. So kann der Schlag mit einem Stocke tödtlich werden, indem durch eine Wendung des Geschlagnen sein Schlaf getroffen wird. Auch dieser Fall ist daher, (und darum habe ich ihn hier angeführt), culpa dolo determinata, welche überhaupt

1) Lehrbuch des peinl. Rechts §. 59.

2) Koch: Institutiones juris criminalis §. 442, aus Klein's Annalen des preuß. Rechts Th. XII, S. 172.

fast immer der Art der culpa angehören wird, wo die vorsätzliche Handlung und ihre unvorsätzliche Folge eine gesonderte Existenz hatten, statt daß der dolus indirectus mehr Aehnlichkeit mit dem anderen Fall der culpa hatte.

c. Es entstehen uns also, wenn wir nun Alles, was bisher gesagt worden, zusammenfassen, fünf Arten von Verletzungen, und vier Grade der Imputation, da der Zufall gar nicht zugerechnet wird. Zuerst nämlich treten dolus und casus, die volle Imputation und absolute Nichtimputation, sich entgegen, welche beide durch die culpa vermittelt werden. Als Extreme der Schuld, stehen sich aber wieder dolus und culpa gegenüber, und haben dann eine zwiefache Vermittelung, den dolus indirectus, als ihre wahrhafte Identität, die culpa dolo determinata, als ihre schlechte, äußerliche Verknüpfung.

Alle diese Arten von Verletzungen kennt nun auch Aristoteles [1]), und führt sie folgendergestalt mit Ausnahme jener zufälligen Vermischung auf: „Es gebe drei Arten von Beschädigungen. 1) Die Fehler aus Irrthum: a. wenn der Schaden unvermuthet entstehe, so sei er ein Unglück (casus); b. wenn nicht unvermuthet, doch ohne Schlechtigkeit, ein Fehler (culpa). 2) Wenn der Handelnde zwar die Umstände richtig aufgefaßt (εἰδὼς μὲν), nicht aber nach vorhergegangner Berathschlagung die Absicht hat (μὴ προβουλεύσας δὲ), so ist seine That eine Ungerechtigkeit, obgleich sein Charakter selbst darum noch nicht ungerecht zu sein braucht. Hieher gehören die Handlungen aus Zorn und Leidenschaft (dolus indirectus). 3) Wer aber vorsätzlich und absichtlich verletzt, ist ungerecht und schlecht (dolus directus). So gibt Aristoteles diesen Stufen der juridischen Imputation auch einen neuen, ganz richtigen Sinn in Bezug auf das Moralische der Zurechnung.

Auch Plato [2]), dessen Gesetze im Uebrigen den athenienischen sehr nahe kommen, fügt doch noch eine Mitte zwischen

---

1) Eth. Nicomach. V, 8; Magn. Mor. I, 34 med.

2) De Legibus IX, p. 865 — 867; Steph. (p. 142 — 146; ed. Bekker.)

freiwilligen und unfreiwilligen Todtschlag hinzu, welche er den im Zorn begangenen nennt (ἐν θυμῷ). Dieser ist ihm wieder doppelt: „Wer seinen Zorn bewahrt, und sich nachher durch Hinterhalt rächt, ist dem freiwilligen Mörder am ähnlichsten, wer aber sogleich in der ersten Aufwallung des Zorns und ohne Ueberlegung handelt, dem unfreiwilligen." Den ersten bestraft Plato mit drei, den andern mit zwei Jahren Exil. Doch sind diese Strafen viel zu gering; denn jener handelt aus direkter, dieser aus indirekter Absicht, und beide verdienen also nach unsern Gesetzen den Tod.

Ferguson [1]) endlich kennt gleichfalls die drei Grade der Imputation, indem er zwischen Verbrechen (dolus), Vergehn (dolus indirectus), und Fehler (culpa) unterscheidet, und überhaupt die richtigen Bestimmungen für die Lehre von der Zurechnung, aber ganz kurz angibt.

3. Was nun die positiven Gesetze betrifft, so kommen

a. schon im Alterthum, z. B., bei Moses [2]) Fälle vor, wo der Mord, als ein freiwilliger, mit dem Tode bestraft wird, ohne daß behauptet werden könne, der Tod sei direkt beabsichtigt worden: so Schlagen mit einem Holze, Werfen mit einem Steine aus feindseliger Absicht. Eben so, was die Griechen betrifft, bemerkt Aristoteles [3]), daß einige Gesetzgeber zwischen τὸ ἑκούσιον und τὸ ἐκ προαιρέσεως einen Unterschied machten, und jenem geringere Strafen, als diesem, zuerkannten. Nicht minder kennen die Römer das in der Hitze begangne Verbrechen, (crimen ex impetu) [4]). Doch auch bei der Bestrafung dieses Verbrechens sind die Römer nicht weniger unbestimmt, als für die culpa, indem sie es gleicherweise mehr dem Zufall, als der Schuld anrechnen [5]).

---

1) Grundsätze der Moralphilosophie, (übersetzt von Garve), S. 228, 229.

2) 2 Mos. XXI, 12; 4 Mos. XXXV, 16—18.

3) Magn. Eth. I, 18.

4) l. 11, §. 2 D. de poenis: Delinquitur autem aut proposito, aut impetu, aut casu.

5) l. 1, §. 3 D. ad leg. Corn. de sic.: Crimen ex impetu casu magis, quam voluntate admitti putatur.

b. So hat erst die peinliche Halsgerichtsordnung [1] den Unterschied zwischen dolus directus und dolus indirectus bei der Tödtung eines Menschen mit Genauigkeit aufgestellt. Den ersten nennt sie Mord, den andern Todtschlag, und erklärt dieselben so, daß der Mörder „fürsätzlich und muthwillig," der Todtschläger „aus Jähheit und Zorn" handle. Als Strafe bestimmte Kaiser Karl aber diesem das Schwerdt, und jenem das Rad.

c. Dies hat denn das preußische Landrecht [2] auch beibehalten, indem es zugleich erkannte, daß der dolus indirectus lediglich die Bedeutung eines dolus praesumtus habe. [3] Da aber auf diese Weise nicht die indirekte Absicht, als solche, sondern immer nur die vermuthete direkte imputirt wird, so schließt das Gesetz [4] die Todesstrafe aus, sobald nur wahrscheinlich ist, daß der Handelnde den Vorsatz zu tödten nicht gehabt habe. So wird der Einwurf einiger Juristen [5] daß der dolus indirectus unpraktisch sei, theils durch das positive Recht, theils durch die Praxis selber widerlegt, wo häufig Beispiele desselben vorkommen, wie man es aus Kleins Annalen [6] leicht ersehen kann. Freilich will der Richter in den meisten dieser Fälle die „unsichere Theorie des dolus indirectus" nicht anwenden. Und da das Landrecht, welches diese Unsicherheit durch Aufstellung des vermutheten dolus aufhob, damals noch nicht publizirt war, so fiel meistentheils zwar die Todesstrafe weg, die Sache selbst aber war allerdings vorhanden.

Endlich ist noch zu bemerken, daß es im preußischen Rechte einige Fälle [7] der culpa dolo determinata gibt, wo die

---

1) Artikel 137.

2) Theil II, Titel 20, §. 806, 826.

3) ebendaselbst §. 27.

4) a. a. O. §. 815.

5) Unter Andern Stelzer: Kriminalrecht §. 85.

6) Siehe die Rechtsfälle: Th. III, 1; IV, 8; IX, 6; XII, 5

7) Th. II, Tit. 20, §. 1056 (Nothzucht); §. 1514 (Brandstiftung).

Todesstrafe sich nur schwer dadurch rechtfertigen läßt, daß der wirklich erfolgte Tod, obgleich nicht nothwendige Folge, doch so leicht aus der unternommenen Handlung folgen kann, und in der That so häufig daraus folgt, daß das Verbrechen die Natur des dolus indirectus anzunehmen scheint. Denn der Begriff des kulposen Verbrechens schließt nothwendig die Todesstrafe aus. Ja bei dem zweiten dieser Fälle, der Brandstiftung, gibt das Gesetz [1]) sogar zu verstehen, daß, wenn auch der Tod nicht erfolgt sei, die Todesstrafe dennoch und zwar deshalb Statt finde, weil die Handlung das Leben der Andern in so große Gefahr bringe. Dies schmeckt jedoch vielleicht zu sehr nach der Sicherungstheorie, besonders da nur die nächtliche Brandstiftung, (wo die Gefahr größer ist), diese Strafe nach sich ziehen soll. [2])

Durch diese indirekte Absicht hat sich die entwickelte Nothwendigkeit ergeben, daß die allgemeine Substanz der Handlung das Uebergreifende über die früheren Formen der Thätigkeit ist; denn statt der kategorischen Behauptung sehen wir, wie die Absicht jetzt selbst in ihrem Andern, dem Unabsichtlichen, sich manifestirt, indem das nur Freiwillige und Vorsätzliche, worin zunächst nichts anderes liegt, als daß das Prinzip der Thätigkeit im Handelnden sei, und einzelne Umstände aufgefaßt wurden, dennoch die Absicht auf indirektem Wege in sich aufzunehmen, gezwungen wird. Die Absicht ist auf diese Weise zwar einerseits die letzte vollendetste Seite der Form, und mit ihr schließt sich der Kreis der zu einer menschlichen Handlung nothwendigen Bedingungen: andererseits ist sie aber nicht nur ein Moment, neben welches die anderen mit gleichem Werthe auftreten könnten; sondern, als die Seite der umfassenden Allgemeinheit, ist die Absicht die Totalität der Form, welche alle vereinzelten Momente in sich vereinigt. Die vielen Seiten einer Sache, in eine einfache Bestimmtheit zusammengefaßt,

---

1) a. a. O. §. 1511.

2) a. a. O. §. 1515, 1517.

geben aber den Begriff des Inhalts; denn die Form ist der in seine Momente auseinandergelegte Inhalt, in Gestalt des mannigfaltigen Daseins, der Inhalt aber die einfache Wesentlichkeit dieser Erscheinung. [1]) So wird das bisher betrachtete Formelle der Handlung zum Inhalte derselben, die formelle Absicht zur materiellen.

---

1) Hegels Logik II, S. 89—102; Encyklop. §. 133.

Drittes Kapitel.

Die materielle Absicht.

A. Erst mit der Materie der Handlung treten wir ins eigentliche Gebiet der Moral, und verlassen ihre Vorhallen, welche sie mit der Wissenschaft des Rechts gemein hat. Die objektive Freiheit des Rechts kann sich nämlich nur so weit erstrecken, als an der Handlung selbst noch Objektives sichtbar ist. Die Formen der Handlung, als: Schuld, Vorsatz und Absicht, hatten aber eben noch eine objektive Existenz, obgleich das Prinzip der Veränderung schon ein subjektives war. Die juridische Imputation geht also letztlich nur bis zur Untersuchung, was die allgemeine Substanz der Handlung gewesen sei, ob Schenkung, oder Mord, oder Brandstiftung u. s. w. Der Mensch, als solcher, hat aber bei dieser Absicht wieder eine neue Absicht, als wesentlichen Inhalt seiner Handlung; denn niemand schenkt, z. B., nur um zu schenken, sondern um eines Andern willen, sei dies eben auch nur die Freude am Schenken. Diese materielle Absicht nun hat, als solche, gar kein äußerliches Dasein, und fällt gerade darum lediglich der subjektiven Freiheit des moralischen Standpunkts anheim.

Die Absicht, welche wir als die allgemeine Gattung der Handlung erkannten, spaltet sich auf diese Weise wieder in zwei Seiten. Denn der Inhalt, obgleich das Umfassende der Formbestimmungen, tritt eben so als eine besondere Existenz neben sie; und damit werden Form und Inhalt selbst wieder zu zwei sich gegenüberstehenden Momenten der Form. Dadurch allein ist aber die Gattung gesetzt als das, was sie sein soll: nämlich nicht nur als einfache Allgemeinheit, sondern auch als

in die Totalität ihrer Arten disjungirt. Die Absicht ist entweder die formelle, oder die materielle; und in dieser vollständigen Entwickelung der menschlichen Handlung, drückt der Wille also ein disjunktives Urtheil [1]) aus. Die Gattung ist nicht mehr blos unmittelbar vorhanden, wie im kategorischen Urtheil der direkten, noch lediglich gesetzt, erschlossen und bedingt, wie im hypothetischen der indirekten Absicht, sondern sie ist einmal, als Subjekt, das einfache Wesen der Handlung, andrerseits zersetzt sie sich, als Prädikat, in ihre Arten, ohne in diesen ihre Allgemeinheit zu verlieren.

B. Da sich ferner in den Arten die Gattung selber explizirt, so können jene keine anderen Bestimmungen in sich enthalten, als die der Gattung. Indem nun diese erstens das Allgemeine, als solches, ausdrückt: zweitens dieses, als in die Totalität seiner Besonderheiten auseinandergelegt: so müssen die formelle und materielle Absicht selbst die Bestimmtheit jener zwei Seiten gegen einander gewinnen; denn zur Besonderheit der Art gehören zwei, die Besonderheit selbst, und dann wieder die Allgemeinheit. [2]) Dies sahen wir bereits darin, daß der Inhalt, im Gegensatz zur Form, zu einem Besondern wurde. So scheinen wir indessen nur zwei Besondere zu haben. Doch da die Form sich uns als das Auseinandertreten der verschiedenen Seiten ergab, der Inhalt aber sich zu einem der Momente machte, so ist die Form vielmehr das Uebergreifende, Allgemeine gegen die Besonderheit der materiellen Absicht, welche als Besonderes, eben wieder nur in einer Menge von Besonderheiten erblickt werden kann. Die einfache Form und Substanz der Handlung, die z. B. als Mord erscheint, kann also unendlich viel Motive haben, als Rache, oder Habsucht und dergleichen.

Die formelle Absicht, obgleich das Allgemeine, bleibt aber auf diese Weise dennoch immer das Untergeordnete. Denn sie ist nur das formell Allgemeine, Inhaltslose, für sich Bedeu-

---

1) Hegels Logik III, S. 116 — 122.

2) ebendaselbst S. 44 — 55; Encyklopädie §. 163 — 165.

tungslose, und dient daher dem besondern Inhalt, als der bestimmenden Seele der Handlung. Hiemit hat also die subjektive Freiheit eine höhere Stufe ihres Daseins erreicht, als in der formellen Absicht, weil die Materie der Handlung auf eine intensivere Weise das Innre des Handelnden ausmacht; doch ist in ihr, eben wegen ihrer Besonderheit, auch schon ihre Endlichkeit und Schranke verborgen. Denn wenn sie sich zwar die objektive Qualität der Handlung unterwirft, so tritt zugleich ein andrer besondrer Inhalt gegen sie auf, welcher jene erste materielle Absicht wieder zum Dienenden herabsetzt, seinerseits aber für einen neuen Inhalt ebenfalls zum Mittel gemacht wird, und so fort ins Unendliche. So kann z. B. die formelle Absicht, der Kauf eines Buches, der materiellen Absicht dienen, Kenntnisse zu erwerben. Diese kann das letztlich Bestimmende, und wird es auch bei vielen Menschen bleiben, viele machen die Kenntnisse aber auch wieder nur zu Mitteln, künftig ihre Subsistenz zu finden, u. s. w. Dieser Widerspruch des unendlichen Progresses der Absichten [1]) enthält aber in sich seine Auflösung und den Uebergang in eine höhere Stufe.

C. Da dem Handelnden nämlich in diesem Progresse jede Absicht, das heißt, das, um weswillen er handelt, sich eben sowohl zu einem Solchen gestaltet, das um eines andern willen gesetzt ist, so bleibt vom Inhalte dieser Absichten nichts Festes übrig, sondern was allein aushält vor dem Subjekte, ist die reine Form des Umweswillen, und des Umeinesandernwillen, und zwar als in einander übergehender Gegensätze. Indem das Subjekt in dieser Form das Ende und Ziel seiner Thätigkeit findet, so ist es ihm nicht um einen besondern Inhalt zu thun; denn aller dieser erscheint als blos um eines andern willen gesetzt. Der Mensch führt also allen Inhalt des Handelns allein um sein selbst willen aus, und will nur sich in der Handlung erblicken. Es ist auf diese Weise vollständig erreicht, wohin schon die formelle Absicht strebte, in der Handlung, als

1) Hegel: Philosophie des Rechts §. 122.

objektiver Substanz, nur die innre Substanz des Subjekts zu sehn. Doch blieb die äußere Existenz immer noch ein wesentliches Moment; indem jetzt aber nicht nur sie, sondern auch aller rein subjektive Inhalt, als das gesetzt ist, was nur um des Subjektes willen geschieht, so hat sich dieses, als das Erste, Leitende und Bestimmende der Thätigkeit, welches sich eben so als das Letzte durch diese Kette von Vermittelungen hindurch erhält, zum Zweckbegriffe fortbestimmt, als dem im subjektiven und ausgeführten Zwecke mit sich identisch bleibenden Inhalte. [1])

Das aber, worin der Zweck als dieser über sein Anderes Uebergreifende erscheint, und welches er erfaßt, um es seiner Substanz dienen, und in dieselbe verkehrt werden zu lassen, ist das Mittel. In ihm sehen wir die sich selbst aufhebende Thätigkeit für den Zweck, welche auf ein Höheres hinweist, und sich darin zugleich erhalten findet, daß es dieses in sich aufnimmt. Alle früher betrachteten Formen der Handlung sind also zu Mitteln herabgesetzt, dessen sich das Subjekt bedient, um seinen Zweck, — von dem wir übrigens noch nichts als diesen abstrakten Namen kennen, — zu vollführen. Und nun verstehn wir erst deutlich, wenn, (was oben angeführt wurde), Aristoteles sagt, daß der Vorsatz auf die Mittel gehe, nicht, wie die Absicht, auf den Zweck. Indem er nämlich nur die Berathschlagung über die Mittel enthält, ist er selbst nichts mehr, als ein Mittel. Wenn er aber von Aristoteles [2]) als das Prinzip der Handlung ausgesprochen wurde, so sind wir jetzt im Zwecke zu einem Prinzipe dieses Prinzips gelangt.

Doch da die Mittel an ihnen selber den Zweck zur Erscheinung bringen, dieser aber bei nichts Fremdem, sondern, als durch das Mittel ausgeführt, bei sich selber ist, so wird das Mittel zum Zweck, wie dieser zum Mittel, da er ja in ihm sich manifestirt. Und dies war eben das spekulative Resultat, welches sich aus dem unendlichen Progresse der Absichten ergab.

---

1) Hegel: Logik III, 246—266; Encyklopädie §. 204—212.

2) Eth. Nic. VI, 2.

Jede materielle Absicht, als das Umweswillen und der Zweck, verkehrte sich eben so zum Mittel, als dem Umeinesandernwillen. Die Auflösung dieses Widerspruchs besteht also zunächst darin, daß wir jede dieser Absichten successiv als den letzten Zweck der menschlichen Handlungen herauszuheben, und ihr dann für diesen Standpunkt die andern zu unterwerfen haben. Dieser scheinbar wiederhergestellte Friede unter den besonderen Zwecken wird sich aber gerade als der größte Widerspruch darthun; weshalb sie vermittelst ihrer Einseitigkeit sich zum wahrhaften, an und für sich seienden Endzwecke fortbewegen, und in ihn sich versenkend, durch ihn getragen, als dessen Mittel erscheinen müssen. Dieser Prozeß der materiellen Absichten, durch welchen sie, indem sie sich verwirklichen, und selbstständiges Dasein verschaffen wollen, zugleich jene wesentliche Bestimmung oder ihr Sollen erreichen, ist die Aufgabe des zweiten Buchs.

Zweites Buch.

Die Zwecke der Glückseligkeit.

Causa, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum appetitum humanum.

Spinoza, Ethice.

Indem der Wille hier nicht mehr, wie im ersten Buche, nur äußere Objekte, Umstände u. s. w. in sein Bewußtsein aufnimmt, sondern sich selbst zum Gegenstande hat, und zum Zwecke macht, so stellt er sich nicht, wie früher, als Bewußtsein, sondern als Selbstbewußtsein dar. Sich so in seinem Andersein erhaltend, erscheint er als Ich=Ich. Wenn also die formelle Absicht noch ein Gleichgewicht von Objektivität und Subjektivität in sich schloß, indem die Absicht eben so als objektive Qualität der Handlung auftrat, so beginnt jetzt das Uebergewicht der subjektiven Seite, für welche die objektive nur als Mittel und Bedingung gilt. Und da wir gerade im Gebiete der subjektiven Freiheit verseiren, so erreichen wir mit der Lehre von den Zwecken, als der Ausbildung dieser subjektiven Seite, die Verwirklichung der subjektiven Freiheit. Die Zurechnung gab nur den abstrakten Begriff der Handlung, noch ohne sie in ihrer Wirklichkeit zu zeigen. Indem diese Seite jetzt aber hinzukommt, haben wir die Objektivität dieses blos subjektiven Begriffs; denn die subjektive Freiheit, die sich zur geltenden entwickelt, erhält eben dadurch Objektivität.

Gegen diesen allgemeinen Begriff der Handlung gehalten, ist aber die Lehre von den Zwecken doch nur das andere abstrakte

Moment der Realität, und noch nicht das über beide stehende höhere Dritte. Denn die bisher unerfüllte Form, welche wir als Vorsatz, Absicht u. s. w. betrachteten, gibt sich zwar jetzt einen Inhalt, in welchem der Handelnde sich realisirt findet, da sein eignes Innre, als solches, objektive Existenz gewinnt; dennoch bleibt das Mangelhafte immer die Besonderheit des Inhalts, welche daher an der formellen Allgemeinheit ihren Gegensatz und Schranke hat. Erst indem sich diese Seite der Realität zu einem allgemeinen Endzweck fortbewegen wird, kehrt sie zum allgemeinen Begriffe der Handlung zurück, und erhebt sich zur Idee derselben; denn diese ist Einheit von Begriff und Realität, oder bestimmter, von Subjektivität und Objektivität. [1]) Das Gute, als eben diese Idee der Handlung, oder vielmehr als die Idee selbst, nur in der Form des praktischen Zwecks, wird daher sowohl als besondrer Inhalt des handelnden Subjekts, d. h., als seine Realität, wie als allgemeiner objektiver Endzweck, oder als sein Begriff, betrachtet werden müssen.

Vor Erreichung dieses Zieles haben wir aber gerade die besonderen Zwecke für sich zu betrachten. Als Zwecke des noch nicht auf eine höhere, geistige Bestimmung bezogenen Menschen, sind sie die Zwecke des Einzelnen nach seiner unmittelbaren Natürlichkeit. Diese natürlichen Willensbestimmungen, oder die Neigungen und Triebe des Menschen geben uns in Form eines noch unentwickelten Konvoluts die unbestimmte Vorstellung der Glückseligkeit. [2]) Zugleich soll jeder einzelne Trieb nicht in seiner Beschränktheit gelassen werden, sondern strebt, sich in die Form der Allgemeinheit zu erheben, obgleich sein Inhalt noch ein besonderer ist. So gelangt jeder zu einer gewissen Festigkeit und momentanem Fürsichsein. Der große Gegensatz der Moralisten, bezieht sich nun, wie wir schon bei der allgemeinen Eintheilung der Moral andeuteten, darauf, daß sie entweder jenen absoluten Endzweck der menschlichen Selbstbestimmung zum Prinzip machten, oder bei irgend einem solchen

---

1) Hegel: Logik III, S. 271; Encyklopädie §. 213, 214.

2) Hegel: Encyklop. §. 478—481; Rechtsphil. §. 20, 123.

endlichen Zwecke stehn blieben; und wegen dieser Mangelhaftigkeit sind eben die letzteren, besonders seit Kant und Fichte, in welchen sich eine große Energie des moralischen Standpunkts zeigt, mit dem allgemeinen Namen der Eudämonisten wie gebrandmarkt worden.

Wir werden auf diese Weise *zuerst* den *Begriff der Glückseligkeit* zu betrachten haben, oder das System der Triebe überhaupt, insofern es Inhalt des moralischen Handelns sein kann.

Indem sich diese unbestimmte Totalität aber, durch den Streit ihrer einzelnen Momente, in sich widersprechen und aufheben muß, so wird *zweitens* jeder einzelne Trieb vermittelst seiner durch diese Auflösung erlangten Selbstständigkeit wechselsweise allen andern vorgezogen, und zum Hauptzwecke, als das die ganze Reihe der Handlungen unveränderlich Bestimmende, gemacht werden,—die besondern *praktischen Zwecke*.

Da sich hiemit der Widerspruch aber immer von Neuem erzeugt, so werden wir *drittens* die praktischen Zwecke wegen der Besonderheit ihres Inhalts verlassen müssen, um zunächst nur zur Allgemeinheit des Zwecks überhaupt zu gelangen. Ein solcher wird, als nicht praktisch, der *theoretische Zweck* sein; denn das Denken ist eben das an und für sich Allgemeine. Die theoretischen Zwecke nun, zur Identität mit den praktischen zurückgeführt, werden uns dann den Begriff des Guten geben.

Erster Abschnitt.

Die Glückseligkeit.

Das innere Prinzip, zu welchem wir bei der Betrachtung der menschlichen Handlungen gelangt sind, der materielle Bestimmungsgrund, hat sich als das Bewegende oder als Zweck ergeben, ohne welchen der Mensch nicht handelt. Indem jede Thätigkeit daher um irgend Etwas vorgenommen wird, so ist die weitere Bedingung und tiefere Seite, die wir jetzt an der Handlung unterscheiden müssen, das *Interesse*, die *erste* Bestimmung der Glückseligkeit. Eine Handlung ist also nicht denkbar, ohne daß sich der Mensch dafür interessire.

Auf die Frage nach dem Inhalte dieses Interesses werden wir nun *zweitens* antworten müssen: die Glückseligkeit, oder das *Wohl*, d. h., die Befriedigung der Begierden und Triebe, als der besondere, nur natürliche Inhalt, da es uns bisjetzt an einem höheren fehlt.

Indem aber zwischen diesen Befriedigungen gewählt und entschieden werden muß, sie die Allgemeinheit des Zwecks in sich aufnehmen sollen, Beides indessen wegen der moralischen Freiheit nur durch die Innerlichkeit des Handelnden zu Stande gebracht werden kann, so haben wir *drittens* vom Gefühle, als dieser Subjektivität des Einzelnen zu sprechen, aber nicht vom Gefühle überhaupt, sondern von einem die Allgemeinheit des Zwecks fordernden Gefühle, — vom *moralischen Gefühle*.

Erstes Kapitel.

Das Interesse. [1])

A. Indem die bisjetzt noch nackte Bestimmung des Zwecks in einer philosophischen Betrachtung ihren Inhalt nicht äußerlich aufnehmen, sondern aus sich selber schöpfen muß, so haben wir zunächst zum Inhalte des Zwecks oder des Interesses nur den Zweck selber. Denn erst, wenn der Mensch einen Zweck bei der Handlung hat, ist er mit seinem Willen oder Interesse dabei. Dieses Dabeisein darf aber nicht fehlen. Nun geht der Zweck, als der subjektive Inhalt des Willens, welcher die Bestimmung hat, in der objektiven Welt zu existiren, nothwendig auf seine Ausführung. Daß der Mensch also seine Zwecke ausführe, kann man sagen, ist sein Zweck und der Inhalt seines Interesses, d. h., daß er seine Schranke, nur ein subjektiver zu sein, und an der äußeren Welt ein Hemmendes zu haben, aufhebe, sich mit derselben versöhne, und den Frieden mit ihr schließe.

B. Dieses Hervorbringen des Friedens setzt aber voraus, daß vor Ausführung des Zwecks, der Wille noch friedlos sei. Als solcher, wird der subjektive Zweck nun zur unbefriedigten Begierde, die ihren Gegenstand noch nicht erreicht hat. Da diese indeß durch Ausführung des Zwecks befriedigt wird, so muß die Befriedigung [2]) des Menschen, sich nach seinen subjektiven Interessen verwirklicht zu sehen, den nächsten In-

1) Hegel: Rechtsphil. §. 122; Encyklop. §. 476.

2) Hegel: Rechtsphil. §. 121.

halt seines Zweckes ausmachen. Und indem durch sie allein die Handlung Werth für den Menschen bekommt, so ist sie eine wesentliche Seite, welche in allen späteren Gestaltungen der subjektiven Freiheit beibehalten werden muß. Denn auch in der Ausübung der Tugenden und Erfüllung der Pflichten befriedigt sich der Mensch, und begeht solche Handlungen nur, insofern er seine Befriedigung darin findet.

1. Es ist daher eine abstrakte, unhaltbare Behauptung des Verstandes, daß der Mensch mit Verläugnung seiner subjektiven Befriedigung handeln müsse, damit seine Handlung moralisch sei, und aus reinen Motiven fließe. Schiller beantwortet diesen, aus dem kantischen Moralsysteme hervorgegangenen „Gewissenskrupel":

> Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
> Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

durch folgende parodirende, aber treffende „Entscheidung":

> Da ist kein andrer Rath, du mußt suchen sie zu verachten,
> Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut. [1])

2. Das aus demselben Verkennen und gänzlichem Verwerfen des Interesses entsprungene Gegenstück hiezu bildet jene psychologische Ansicht der Geschichte [2]), welche alle Thaten der größten Männer aus dieser Befriedigung erklären zu müssen glaubt, und sie nur darum herabsetzt, weil sie einzig aus diesen Interessen, als: äußeren Glücksgütern, Ehre, Ruhm hervorgegangen sein sollen. Freilich sind diese oft die Begleiter großer Thaten, eben so häufig kann das Individuum aber um sein Glück kommen, durch das Schwerdt wie Cäsar, wie Napoleon in der Verbannung sterben; und noch viel weniger sind solche Güter stets das Motiv, oder gar das einzige Motiv, da im Gegentheil das Bedürfniß großer Thaten, und dann allerdings die Befriedigung dieses Bedürfnisses, das Interesse solcher

---

1) Siehe Hegel: Phil. d. Rechts §. 124.

2) a. a. O.; und Phänomenologie des Geistes S. 616.

Helden, oder ihr eignes Pathos ausmacht. „Solche Ansicht der Geschichte ist also nur den psychologischen Kammerdienern eigen, welche in der Geschichte keine Helden sehn, nicht weil diese keine Helden, sondern weil jene nur die Kammerdiener sind."

Das Interesse bleibt also zu Grunde liegen, und daß ein Individuum sich solchen wahrhaften Inhalt, wie Tugenden und Pflichten, zu seinem Interesse macht, und sich in ihm befriedigt, darin besteht eben sein Verdienst. „Das Subjekt ist die Reihe seiner Handlungen. Sind diese eine Reihe werthloser Produktionen, so ist die Subjektivität des Wollens eben so eine werthlose. Ist dagegen die Reihe seiner Thaten substantieller Natur, so ist es auch der innre Wille des Individuums."

3. In der Moral hat Helvetius alle Handlungen der Menschen aus dem Interesse ableiten wollen, welches er somit an die Spitze, und als das Prinzip seines Systems hinstellte: L'intérêt est la source unique de nos jugemens et de nos actions. C'est uniquement à la manière différente, dont l'intérêt personnel se modifie, que l'on doit les vices et les vertus. [1]) Hier sehn wir, und zwar zum ersten Male, wie solch eine ganz abstrakte Bestimmung, ja eben die abstrakteste, der Inhalt, welcher selbst noch ganz formell, oder die allen Inhalt nur begleitende Form ist, zum einseitigen Prinzip der ganzen Moral erhoben worden.

Ein solcher Grundsatz scheint nun das Losungswort der ungebundensten Zügellosigkeit werden zu müssen, und ist es auch in der That geworden. Wie schrecklich indeß der Anfang eines solchen Systems auch klingen möge, so wird er doch in der Folge sehr gemildert, indem das Interesse in einem allgemeineren Sinne genommen, und dem öffentlichen Interesse folgen, allein Tugend genannt wird. [2]) Doch kann dies höchstens Prinzip für die Politik, nie aber für die Moral sein, obgleich es auch dort

1) Aus seinem Werke: De l'esprit.

2) De l'esprit: La vertu consiste à suivre l'intérêt public. Ce n'est que la probité par rapport au public, qui mérite le nom de vertu.

seine Abstraktion nicht verlieren wird; denn jeder beliebige Inhalt ist fähig, in dasselbe hineingelegt zu werden, und wenn Friedrich II, der philosophische König, es einerseits mit dem absoluten Inhalt, der Erhaltung der Substanz des Staats, oder mit dem Wohle desselben erfüllte, so glaubten die Terroristen der französischen Revolution, dies selbe Prinzip berechtige sie, tausende von Schlachtopfern der Guillotine zuzuführen. [1])

Abgesehen von der Inhaltslosigkeit ist aber ferner gar nichts gewonnen, daß das partikuläre Interesse zum öffentlichen erweitert, und die Moral in die Verbindung beider gesetzt wurde. [2]) Denn indem Helvetius nicht bei diesem Formellen des Interesses stehen blieb, sondern ihm auch einen, und zwar ganz verwerflichen Inhalt anwies, nämlich die Befriedigung der sinnlichen Lust, so führt er im Verlaufe seiner Entwickelung, nicht nur das einzelne persönliche Interesse, sondern auch das Staatsinteresse auf diese Befriedigung zurück; und verdirbt so durch die Anwendung seinen an sich ganz richtigen Grundsatz von der Beziehung der Moral und Politik. Denn auch die Gesetze, als die Hüter des Staatswohls, gehen ihm auf nichts Anders hinaus, als auf die Erzeugung des Nützlichen, und der Lust, welche durch die Sitte bei jedem Volke festgestellt seien. „Da nun die Sitten und Gewohnheiten der Völker hierin sehr von einander abweichen, so erkläre sich daraus die große Verschiedenheit der nationalen Gesetzgebungen, deren Zweck eben kein anderer sei, als durch die Strafe, d. h., das Motiv des Schmerzes, den einzelnen Bürger dazu zu bestimmen, seine Lust und sein Interesse eben darin zu suchen, worin das ganze Volk es findet."

---

1) Und Helvetius hat so an ihnen gelehrige Schüler gefunden, die seinen Ausspruch befolgten: Tout devient légitime pour le salut public.

2) On ne peut rendre les hommes vertueux, qu'en unissant l'intérêt personnel à l'intérêt général. La morale n'est qu'une science frivole, si l'on ne la confond avec la politique et la législation.

Wenn Helvetius also einerseits behauptet, daß er das persönliche zum Staatsinteresse erhebe, so kann ihm andrerseits, und zwar mit mehr Recht, vorgeworfen werden, er reduzire alles substantielle Interesse auf das partikulärste der sinnlichen Lust. Und wenn ihm die Tugend in der Ausführung des öffentlichen Interesses besteht, so ist sie nur ein freilich durch Gewohnheit und Sitte geheiligtes Befolgen der Naturtriebe. Damit ist aber der Grund derselben schwankend geworden; denn wo die Sache nicht an und für sich heilig ist, sondern es erst durch Gewohnheit wird, da würde aus dem Mangel der letzteren das Nichtberechtigtsein der Tugend hervorgehn.

Während der ganzen Exposition seines Systems, macht Helvetius indessen immer so, als wenn er am moralischen Inhalte nichts änderte, die bestehenden Gesetze anerkännte, und nur das bisher verborgne Motiv aller menschlichen Handlungen aufdeckte, welches eben das Interesse sei. Und in der That ist es sehr erklärlich, daß er sich mit dem Inhalt nichts zu schaffen macht, da sein Prinzip noch ganz formell ist. Wenn wir aber eben hierin seine Einseitigkeit zu tadeln haben, so müssen wir andrerseits, indem wir seinen Grundsatz innerhalb dieser Schranke, als eine nothwendige Stufe im ganzen System, gelten lassen, die Schärfe seines sondernden Verstandes bewundern, auch solch abstraktes Moment aufgefaßt, und für sich herausgehoben zu haben. Dies ist das bleibende Verdienst des Helvetius. Daß aber das Isoliren solcher ganz vereinzelten Bestimmung erst einer der letzten Evolutionen in der historischen Entwickelung der Moralphilosophie angehört, kommt daher, daß die Wirklichkeit immer mit einem konkreten Ganzen beginnt, welches vor seinen einzelnen Seiten existirt, indem diese nicht ohne jenes sein, und nur von ihm getragen werden können. Je mehr sich aber das Ganze entwickelt, stellt es auch seine Seiten frei aus sich heraus, und verschafft ihnen selbstständiges Dasein.

C. Die durch Ausführung des Zwecks hervorgebrachte Befriedigung, welche sich uns bisjetzt als der einzige Inhalt des Interesses ergab, konnte nun aber nicht sein, ohne einen Zustand des Mangels, durch dessen Aufhebung sie erst wird.

Der Mensch wechselt daher immer zwischen Begierde oder subjektivem Zweck einerseits, und Befriedigung andrerseits. So kann auch sie nicht als Zweck gelten, da der Zweck das sich Erhaltende, Dauernde sein soll. Und indem in diesem Prozesse des Uebergehns die Thätigkeit[1]) selbst, als die Beziehung beider Seiten, das Bleibende ist, so ergibt sie sich als weiteren Inhalt des Zwecks, und wesentliches Moment der Handlung, nicht als bloßes Mittel. Es genügt also nun nicht mehr, daß der Mensch sich für eine Sache interessire, und durch den ausgeführten Zweck sich befriedige, sondern er muß selbst dabei thätig gewesen sein, sich auf irgend eine Weise damit beschäftigt haben, durch Wort oder That, sonst ist das Geschehene nicht für ihn, und bleibt ihm gleichgültig.

Diese Thätigkeit könnte man nun wieder eben so abstrakt fixiren, als Helvetius das Interesse, und sagen, die Thätigkeit für sich sei alleiniger Zweck, auf den Inhalt des Zwecks komme es nicht an, noch ob er erreicht werde; denn vom Erreichen des Ziels könne auf dieser Erde überdies schon gar nicht die Rede sein. So will Faust nicht den Genuß, sondern nur dieses ewige Streben:

Nur rastlos bethätigt sich der Mann.
Du hörest ja, von Freud' ist nicht die Rede.

Dem ähnlich ist die Melancholie des Dichters, der seine Ideale oder die Zwecke seines Lebens: Wahrheit, Liebe, Glück und Ruhm „schon auf des Weges Mitte verloren," und nun zum Ersatze für sie nichts übrig behält, als die

Beschäftigung, die nie ermattet.

Allerdings ist die Thätigkeit auch an sich Zweck, aber eben so kommt es auf ihren Inhalt an, welchen zu finden, wir uns immer noch vergeblich bemüht haben.

Der ausgeführte Zweck und die Befriedigung des Menschen ist aber die Harmonie desselben mit der äußeren Natur, das Aufheben der Unangemessenheit beider Seiten, welche Harmo-

---

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 123.

nie, als in die einzelne Subjektivität oder das Gefühl aufgenommen, die Bestimmung des Angenehmen in sich schließt. Zunächst ist diese Uebereinstimmung die des organischen Leibes mit der ihn umgebenden sinnlichen Natur. Eben so kann dies sinnlich Angenehme auch zu einem geistigen, und zur allgemeinen Uebereinstimmung aller Verhältnisse des Menschen mit seinem subjektiven Wollen werden. Insofern nun diese Reihe von Zwecken der Glückseligkeit unter dieser Form des Angenehmen festgehalten wird, ist sie das Wohl, der nächste Inhalt des Interesses.

Zweites Kapitel.

Das Wohl. [1]

A. Indem wir hiemit die Lehre von den Zwecken beginnen, und zwar des Menschen, als eines freien Geistes, der Zweck aber die Bestimmung, das innre Wesen einer Sache enthält: so wird diese Lehre nicht vorgetragen werden können, ohne die Natur des menschlichen Geistes zu kennen; denn sein Zweck soll ausgeführt werden, der Inhalt der formellen Thätigkeit kann also nur aus den innren Bestimmungen des Geistes selber geschöpft werden. Da die Psychologie uns nun dieselben lehrt, so müssen wir, dem Beispiele des Aristoteles folgend [2], hier die allgemeinen Resultate jener Wissenschaft aufnehmen, wenn wir sie gleich nicht in ihrer ganzen Breite und Tiefe entwickeln können, sondern nur insofern es für unsern Zweck nothwendig ist. Es wird sich die Seele dabei als eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten, und somit von Zwecken ergeben, und erreichen wir in der Stufenleiter derselben, einen letzten Zweck, den wir als das absolute Prinzip der Moral jetzt nur voraussetzen, so manifestirt sich derselbe als die wahrhafte Bestimmung und das eigentliche Wesen der menschlichen Seele, jene anderen aber als Scheinzwecke, die, zu Mitteln herabgesetzt, nur insofern wieder Geltung erlangen, als sie sich in jenem höchsten Zwecke abspiegeln.

Indem nun die Harmonie des Subjekts mit der Objektivität Zweck ist, aber um ausgeführt zu werden, eben so auch

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 123.

2) Eth. Nic. I, 13; Magn. Mor. I, 5.

nicht vorhanden sein muß, so tritt dem Angenehmen das Unangenehme [1]), als das Gefühl der Disharmonie, entgegen. Mit diesen Bestimmungen hat es die Moral zunächst zu thun, und da ihr Prinzip überhaupt die Spitze der subjektiven Freiheit ist, welche sich in sich als unendlich setzt, und die an und für sich seiende Objektivität von sich ausschließt, im Augenblicke, wo sie sich darauf bezieht: so steht die ganze Moral unter dieser Bestimmung des Sollens, nach welcher der Mensch, indem er seinem Begriffe unangemessen ist, diesen Zustand aufzuheben strebt. Bisjetzt haben wir aber für diese Angemessenheit und Unangemessenheit wieder nur das ganz Formelle dieser allgemeinen Namen des Angenehmen und Unangenehmen. Was angenehm sei, oder gar sein müsse, ist schon ein weiterer, hier noch unbekannter Inhalt.

Wenn daher jetzt nach dem Bestimmungsgrunde der menschlichen Handlungen gefragt wird, so ist die erste Antwort der Moralphilosophie die: Das Angenehme oder die Lust zu suchen, und folglich die Unlust zu fliehen; denn Beides ist dasselbe, da die Harmonie nur im Aufheben der Disharmonie besteht. Dieser unmittelbarste Zweck des Menschen ist so zwar Prinzip der Moral, aber nur im Sinne des Anfangs. Und die Lust selbst muß wieder verschieden sein, nach der Verschiedenheit der Objektivität, mit welcher sich der Wille im Gefühle des Angenehmen zusammenschließt. Der abstrakten Subjektivität steht nämlich zuerst die eben so abstrakte Objektivität, die sinnliche Welt, gegenüber, zu welcher sich der Wille also als sinnlicher Leib verhält, und mit welcher zusammengeschlossen, er die reine Sinnenlust empfindet. Indem der Wille aber durch diese erste Realisirung nichts Fremdes in der äußeren Welt, sondern sich selber wiedererkennt, im Andersein auf sich selbst bezogen ist, so sind seine Gegenstände ihm gleich, d. h., andre freie Willen, die zweite Bedeutung der Objektivität, worauf sich die Lust bezieht. Da endlich vor dem Handeln der subjektive Wille dem Objekte überhaupt noch unangemessen ist, oder seine Be-

1) Hegel: Encyklopädie §. 473.

stimmung noch nicht erreicht hat, so wird dieser Begriff des menschlichen Geistes, als unerreicht, zu etwas Objektivem. Und die identische, oder sich widersprechende Beziehung auf diese dritte Art der Objektivität gibt eine dritte Gattung von Lust und Unlust.

Obgleich nun die Lust der Zweck der Thätigkeit ist, so enthält doch die Unlust den näheren Grund des Handelns. Denn, als der durch ein Objekt hervorgebrachte Mangel, indem dasselbe dem Willen noch nicht angemessen ist, aber die Fähigkeit hat, von ihm aufgenommen und durchdrungen zu werden, erzeugt die Unlust das Bedürfniß, diesen Mangel aufzuheben. Diese negative Beziehung beider Seiten gegen einander, als das zur Thätigkeit Treibende, wird damit Trieb, dieser aber zur Neigung, insofern sich der Wille zu den Objekten hinneigt, um sich an ihnen zu integriren. Ferner ist jener Mangel, als durch ein äußeres Objekt im Menschen gesetzt, ein Affizirtsein des Menschen. Seine Neigungen werden daher zu Affekten [1]), und wenn einer derselben sich zum herrschenden macht, das ganze Subjekt in Anspruch nimmt, und die Freiheit der Wahl unter mehreren Trieben aufhebt, so versetzt er den Menschen völlig in den Zustand des Leidens, und wird zur Leidenschaft. [2])

1. Die auf Lust und Unlust gegründeten Affekte werden wir nun zuerst an und für sich, als innre Bestimmungen des menschlichen Geistes zu betrachten haben, noch ohne Rücksicht darauf, daß sie durch Anderes gesetzt werden; denn Lust und Unlust sind die eigne Erfüllung des Geistes, der ganze Inhalt, den er sich zum Zwecke macht. Der Geist aber, als diese Negativität alles Seienden, indem er durch das Denken alles Außereinander zu einem Ideellen macht, kann nicht im Raume leben, sondern muß ein ideelles Element seines Daseins haben, — die Zeit, welche, indem sie ist, nicht ist, und nicht

---

1) Die Lehre von den Affekten haben besonders behandelt: Cartesius: De passionibus; Spinoza Ethic. libr. III. de affectibus; und endlich Wolf: Metaphysik Kap. III, §. 404 — 490.

2) Hegel: Encyklopädie §. 474.

ist, indem sie ist. Der Geist ist also gleichfalls ein steter Wechsel und ein Aufeinanderfolgen von einzelnen Zuständen, Vorstellungen u. s. w., deren Inhalt, Lust und Unlust, deshalb auch in die Zeit fallen.

a. Die Lust, in diesen einfachen Punkt der Gegenwart gesetzt, ist das Vergnügen. Man könnte auch Freude anführen, welche indessen mehr auf das Geistige geht. Wir sprechen hier aber nur von der Lust im Allgemeinen, noch ohne auf diesen Gegensatz der sinnlichen und geistigen zu insistiren, und die eine oder die andere auszuschließen; denn diese Harmonie mit der Welt ist überhaupt, und als Ganzes Zweck, nicht nur eine partielle. Umgekehrt ist die Unlust in der Gegenwart der Schmerz, als Auflösung dieser Harmonie[1]), wie sich denn der sinnliche Schmerz, nach der richtigen Bemerkung von Wolf[2]), auch physiologisch als Zertrennen des Fleisches, der Fasern, überhaupt des Zusammengehörigen aufweisen läßt.

b. Da der Mensch aber nicht nur in der Gegenwart von sich weiß, wie das Thier, das somit nicht über sinnliche Lust und Unlust hinausgeht, sondern in der Allgemeinheit des Denkens lebt: so ist er sich der Lust und Unlust, die er in der Vergangenheit empfunden hat, und in der Zukunft noch empfinden wird, auch in der Gegenwart bewußt. Indem er daher in den drei Dimensionen der Zeit zugleich lebt, und sie auf einander bezieht, so wird die vergangene und kommende Lust oder Unlust zum Gegenstande seiner Betrachtung im gegenwärtigen Zustande, der auch Lust oder Unlust enthält. Doch auch hier bleiben wir noch bei den innren Affekten, als solchen stehn, ohne schon ihre Beziehung auf äußere Objekte zu betrachten. Denn die Zustände der Zukunft und Vergangenheit haben noch nicht, oder nicht mehr äußere Existenz, und der Geist bezieht sich in ihnen nur auf sein eignes Innre. Die Lust nun über die vergangne Lust kann mit dem Ausdruck Freude bezeichnet wer-

---

1) Plato, Philebus, p. 31, Steph. (p. 174, 175, Bekk.)

2) Im angeführten Kapitel der Metaphysik: Von der Seele.

den. Wir nannten sie schon bei der Lust in der Gegenwart, aber als geistige, und in der That kann die Lust über Vergangnes und Zukünftiges nur geistiger Natur sein, und kein sinnliches Affizirtsein gestatten. Die Unlust über vergangne Unlust ist aber die Traurigkeit, und auch diese wird dem Gesagten zufolge, eine geistige sei. Trifft endlich in den einen Punkt der Gegenwart Freude und Traurigkeit zusammen, so erzeugt sich das gemischte Gefühl der Wehmuth.

c. Eben so muß drittens Lust und Unlust auch auf die Zukunft bezogen werden. Die Lust über zukünftige Lust ist aber die Hoffnung, die Unlust über zukünftige Unlust die Furcht. Verwandte Affekte schließen sich nun an diese auf die Begriffsmomente der Zeit gegründeten Hauptarten an. So kann Fröhligkeit als ein höherer Grad von Vergnügen oder Freude, Melancholie als größere, mehr in sich zurückgedrängte Traurigkeit bestimmt werden. Steigert sich Furcht und Hoffnung, und zwar mit der näheren Bestimmung, daß die Zukunft die Gewißheit der Gegenwart erhält, so wird aus der Hoffnung Zuversicht, und die Furcht zur Verzweiflung. Die Unlust über plötzlich eintretende Unlust ist Schreck, Bestürzung u. s. w.

2. Indem Zukunft und Vergangenheit aber immer diesen in die Gegenwart eingeschlossenen Widerspruch enthalten, die wirkliche Existenz in den Geist zurückzunehmen, und sie eben so unmittelbar wieder herauszusetzen, so sind die geistigen Zustände der Lust und Unlust stets auf äußere Dinge bezogen, mit denen sie in Wechselwirkung treten. Diese sind also eben so Ursachen der Harmonie und Disharmonie ihrer selbst mit dem Willen, als sie von diesem, nach Verschiedenheit dieses ihres Verhältnisses zu ihm, verschiedentlich behandelt werden, indem er sie entweder sucht oder flieht. Da aber durch diese Gegenseitigkeit der Einwirkung die Gegenstände des Willens zu gleichem Rechte gelangen, und damit zu seines Gleichen sich erheben, so wird das Folgende hauptsächlich in Bezug auf andre freie Willen gesagt sein, obgleich der Mensch diese Affekte, in einem bildlichen Sinne, auch auf leblose Naturen übertragen kann.

a. Die Lust über ein mit dem Menschen harmonirendes Andere ist nun die Liebe, wie der Haß die Unlust über das, was der Mensch als die Ursache ansieht, welche Unlust in ihn setzt. Von beiden Affekten gibt daher Spinoza diese ganz richtigen Definitionen: Amor est laetitia, concomitante idea causae externae. Odium est tristitia, concomitante idea causae externae.[1]) Indem die Liebe nun das Hinstreben zum Gegenstande ist, und zwar weil dieser entsprechende Bestimmungen, gleiche Bedürfnisse und Affektionen mit dem Liebenden hat, so wird sie zur Sympathie, wie der Haß, als Abscheu oder Antipathie, entgegengesetzte Affekte vorausgesetzt, und eben so erzeugt.

b. Lust und Unlust beziehen sich auf diese Weise nicht nur auf den Gegenstand der Liebe und des Hasses, als auf ein ruhendes Subjekt, sondern verfolgen die Veränderungen, welche er erleidet, nehmen daran Theil, und werden gleichfalls von ihnen affizirt. Denn durch die Liebe haben sich die Zwei eben als Eins gesetzt, und was den Einen trifft, berührt den Andern auf gleiche Weise. Die Lust des Einen wird also zur Lust des Andern, — Mitfreude, (wenn wir das Wort gebrauchen wollen), wie jeder eben so Unlust empfindet über die Unlust des Andern, — das Mitleiden. Da im Haß aber umgekehrt das Entgegengesetztsein eintritt, und die Nichtharmonie, so wird das Angenehme des Einen für den Andern zum Unangenehmen umschlagen. Der Hassende empfindet also Lust über die Unlust des Andern, — Schadenfreude, und Unlust über des Andern Lust, — Neid, Eifersucht.

c. Wie der Wille seine Lust und Unlust durch einen Andern, als Ursache, hervorgebracht findet, so will er sich eben so zur Ursache für die Zustände des Andern machen, und zwar nach Maßgabe des Empfangenen reagiren. Er strebt also, Lust in dem hervorzubringen, der sie ihm verursacht hat, und dieses Streben ist selbst ein Gefühl der Lust, — die Gunst. Eben so treibt den Menschen ein gewisses Gefühl der Unlust, im Andern,

---

1) Ethic. libr. III, fine: Affectuum definitiones: VI, VII.

der ihn schmerzte, auch Unlust zu erzeugen, — der Zorn, Unwille, Misgunst. Wenn nun dieser Affekt mit der Bestimmung gesetzt ist, durch das Erreichen des Zwecks auch in Lust umzuschlagen, so ergibt sich daraus der gemischte Affekt der Rache. Diese Empfindungen treten natürlich auch ein, wenn ihr Gegenstand nicht dem Subjekte selbst, sondern Einem, den dieses liebt, Lust oder Unlust schafft, auf welchen Fall Spinoza diese Affekte mit Unrecht beschränkt wissen will: Favor est amor erga aliquem, qui alteri benefecit. Indignatio est odium erga aliquem, qui alteri malefecit. [1])

3. Indem der Mensch sich im Andern wiederfindet, so ist er in der Objektivität nur auf sich bezogen, zugleich bleibt er, als in einen subjektiven Affekt verloren, derselben unangemessen. Die Objektivität, als die eigne Substanz des Individuums, welche es noch nicht erreicht hat, ist seine Bestimmung, als ein Sollen ausgesprochen. Statt der Beziehung der Lust des Subjekts auf die Lust eines Anderen, finden wir diesen Gegensatz jetzt in das Subjekt selbst verlegt. Es ist eine Beziehung seines wirklichen und seines geforderten Zustandes vorhanden. Die Angemessenheit oder Unangemessenheit dieser beiden Seiten erzeugt eine neue Art von Lust und Unlust.

a. Und zwar beschränkt sich diese Vergleichung zunächst auf das einzelne Subjekt. Die Lust darüber, daß der Mensch seinem Begriffe entspricht, ist die Zufriedenheit, die Unlust darüber, daß er ihm nicht entspricht, die Scham. Kommt nun zu dieser Unlust noch der Wille hinzu, die Unangemessenheit zur Angemessenheit zurückzuführen, so entsteht das gemischte Gefühl der Reue, vermittelst welcher der Mensch wieder zur Zufriedenheit mit sich gelangen kann. Als einen höheren Grad der Scham könnte man die Niedergeschlagenheit ansehn, u. s. w.

b. Das frühere Verhältniß zu andern freien Willen kann aber nicht mehr aufgegeben werden, nachdem es einmal erreicht ist. Doch wegen der Identität beider ist das Ansich

---

1) Ethice libr. III, Definitiones affectuum XIX et XX.

oder der Begriff des Einen auch der für den Andern sein sollende Zustand. Dadurch aber stellt der Einzelne eben so eine Vergleichung des wirklichen Zustandes des Andern mit seiner Bestimmung an, und erhebt sich zum Richter über ihn, wie er über sich selbst das Urtheil fällte. Das angenehme Gefühl darüber, daß der Andere den Forderungen, die an ihn gemacht werden müssen, genüge, ist die Achtung; ferner gehört Bewunderung, Ehrfurcht u. s. w. hieher. Der seiner Natur nicht gemäße Zustand des Andern entwickelt dagegen das unangenehme Gefühl der Verachtung.

c. Wegen der identischen Beziehung der beiden Subjekte, werden die beiden Urtheile über sich und den andern, als Vergleichungen des wirklichen Zustandes mit dem an sich seienden, aber nicht so auseinander gehalten, sondern selbst wieder mit einander verglichen, und zu einem neuen Urtheile verschmolzen. Ist das Resultat des angestellten Vergleichs dies, daß der Vergleichende seinem Begriffe angemessen ist, der Verglichene aber nicht, so entsteht im ersten das gemischte Gefühl des Stolzes; denn es setzt sich aus der Zufriedenheit mit sich, und der Verachtung gegen den Andern zusammen. Ist umgekehrt der Verglichene seinem Begriffe angemessen, nicht aber der Vergleichende, so entsteht im letzteren, aus der Scham über sich selbst, und der Achtung des Andern, das gleichfalls sowohl angenehme, als unangenehme Gefühl der Nacheiferung.

Diese hauptsächlichsten Affekte, mit den nicht angegebenen minder wichtigen, die sich aber ohne Schwierigkeit unter jene subsumiren lassen, sollen nun in ihrer unbestimmten Vielheit sämmtlich befriedigt werden; denn sie sind alle die innren Bestimmungen des Willens. Zugleich widersprechen sie sich aber vielfach, indem die Lust, z. B., welche der Mensch beim Wohlsein eines geliebten Gegenstandes empfindet, durch eigne Unlust getrübt werden, oder umgekehrt, seine Freude durch Mitleiden gestört werden kann. Diese zu Zwecken gemachten Trieben müssen daher häufig einander aufgeopfert werden; welches auch schon daraus erhellt, daß sie der Natur des moralischen Willens unangemessen sind, so lange sie als eine Menge einzelner Triebe mit der unendlichen Reihe ihrer einzelnen Befriedigun-

gen erscheinen. Denn der Wille hat einen allgemeinen Zweck, den er auf konstante Weise realisiren will. Die Triebe, welche sich einander unterordnen, um sich diesem Prinzipe gemäß zu machen, werden so zu einem Systeme der allgemeinen Befriedigung, — dem Wohl oder der Glückseligkeit. Wie diese aber die Triebe in ein System bringe, und welche sie welchen aufopfere, darüber ist im Bisherigen wieder noch nichts bestimmt.

Mit dieser Lehre von der Glückseligkeit haben wir einen Hauptpunkt der Moral erreicht; denn die erste Frage aller Moralisten war fast immer: Was ist die Glückseligkeit, oder der Endzweck der menschlichen Handlungen? Und nach den verschiedenen Standpunkten, die sie einnehmen, haben sie diese Frage verschiedentlich beantwortet. So handelt auch Aristoteles [1]) von der Glückseligkeit. Doch da er auf einem viel höheren Standpunkte steht, als wir bisjetzt erstiegen haben, so gibt er nicht den Begriff der Glückseligkeit, wie wir sie hier beschränken, an, sondern setzt sie in der Ausübung der Tugend, und als das höchste Gut. Daß aber die Glückseligkeit so vielfach umgemodelt wurde, darin geschah ihr nur ihr Recht, weil sie selbst dieser tausendförmige Proteus ist, und, als Befriedigung der unbestimmt vielen Triebe, eines Prinzips für die Feststellung des Inhalts ermangelt. Vorzugsweise muß der Ausdruck indessen von dem Systeme der unendlichen Befriedigungen aller Triebe, als solcher, gebraucht werden, bevor man sie auf einen an und für sich seienden Zweck beziehe, oder auch nur die Befriedigung des einen zum Prinzip der andern gemacht werde.

B. Das Moralsystem, welches nun dieses Konvolut, als ununterbrochne Folge von Lust, zum Zwecke macht, ist das der Hedoniker:

1. Und zwar hat Aristipp, der erste aller systematischen Moralisten es gewagt, auf diesem schwanken Boden alle weiteren Bestimmungen der Moral zu bauen; und wenn auch wir diesen Ausgangspunkt nehmen, aber nur um uns zu höheren

---

1) Ethic. Nicom. I, 7, 10, 13, und das ganze Buch; Magn. Mor. I, 2; Eth. Eud. I, 1, 4, 7—8.

Stufen zu erheben, so macht es Aristipp dabei doch gerade umgekehrt, indem er alles Andere vielmehr zum Begriff der Lust hinabzieht, wie wir schon Helvetius alles auf das Interesse, und dann in einem zweiten Werke [1]) sogar auf die sinnliche Lust der Geschlechtsliebe, zurückführen sahen. Die Tugend war daher den Cyrenaikern nur Mittel, den Zweck der Lust zu erreichen. Der Weise, sagte Theodorus z. B., müsse gerecht sein, weil ihm sonst die bürgerliche Strafe Schmerz zuziehen könne [2]); er müsse (nach Aristipp) klug sein, nicht um der Klugheit willen, sondern weil sie die richtigen Mittel angebe, wie man zur Lust gelange. [3]). Und so können alle vier Kardinaltugenden aus diesem Prinzipe abgeleitet werden.

Man sieht also, wie auch von solchen niedrigen Prinzipien aus, sich das Ganze entwickeln läßt, nur vielfach entstellt und verzerrt durch das Schiefe des Standpunkts. Denn es ist nicht schwer in solchen Systemen den Widerspruch aufzuweisen, so daß, wenn die Tugend nur zum Mittel herabgewürdigt wird, sie auch oft nicht einmal zum Mittel taugt, sondern dem Zwecke entgegen handelt. Denn indem man gerecht sein soll, um sich Schmerz zu ersparen, die Gerechtigkeit aber oft gebieten wird, einer Lust zu entsagen: so besteht alle Klugheit in dem Berechnen und Abwägen der kleineren Lust gegen den größeren Schmerz, so wie der Lust gegen die Lust, und der Unlust gegen die Unlust, und man wird häufig, um Lust zu empfinden, sich einer Lust entziehen müssen, d. h., wider den Zweck handeln, um zum Zwecke zu gelangen.

2. Dieses Umschlagen der Lust in Unlust, indem diese nothwendig ist, um jene herbeizuführen, ist denn auch von

---

1) De l'homme et de ses facultés intellectuelles.

2) Unentdeckt könne er aber immer ungerecht sein: Diog. Laërt. II, §. 99: κλέψειν τε καὶ μοιχεύσειν καὶ ἱεροσυλήσειν ἐν καιρῷ· μηδὲν γὰρ εἶναι τούτων αἰσχρὸν φύσει. Im Theodorus erscheint das cyrenaïsche Moralprinzip auf diese Weise in seiner unsittlichsten Gestalt.

3) Diog. Laërt. II, §. 91: τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι λέγουσιν, οὐ δι' ἑαυτὴν δὲ αἱρετήν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα.

den spätern Systemen der Hedoniker anerkannt worden. Aus dieser Ursach verließ Hegesias das Prinzip des Aristipp, in jedem einzelnen Momente die größtmögliche Lust zu konzentriren, und die einzelne Lust als Zweck, die Glückseligkeit aber nur als ihre Summe anzusehn. [1]) Denn weil in den einzelnen Momenten vielfache Unlust enthalten sei, so setzte Hegesias dagegen die Glückseligkeit, als Ganzes, zum Zweck. Da sie aber immer nur die unendliche Reihe der einzelnen, sowohl Lust, als Unlust enthaltenden Momente sein kann, so liegt die Vergleichung nahe, welches Gefühl überwiege. Und weil Hegesias eben zu der Einsicht gekommen, daß die Unlust ein wesentliches, von der Lust unzertrennliches Moment sei, so stellte er ein Gleichgewicht beider auf, wodurch die Glückseligkeit als unerreicht, und Leben oder Sterben für den Weisen als gleichgültig gesetzt wird. [2]) Das System der Lust endet so nothwendig in die absolute Verzweiflung, wie denn Hegesias Ansicht seine Zeitgenossen häufig zum Selbstmorde bestimmt haben soll.

Während in der cyrenaischen Schule dieser Fortschritt zum Bewußtsein über die Dialektik der Triebe und Lüste, wodurch sie sich aufheben, ein rein negatives Resultat behielt, so wurde diesem letzteren durch das scheinbar ganz auf der entgegengesetzten Seite stehende cynische Moralsystem eine positive Formel untergelegt. Denn wenn auch zuerst die Tugend zur Grundlage gemacht wird, so ergibt sie sich in der Folge doch nur

---

1) Diog. Laërt. II, §. 87, 88: τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα· εἶναι δὲ τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' αὐτὴν αἱρετήν, τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐ δι' αὐτὴν, ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς.

2) Diog. Laërt. II, §. 94: τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι· τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλῆσθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράττεσθαι. §. 95: καὶ τῷ μὲν ἄφρονι τὸ ζῆν λυσιτελὲς εἶναι, τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον.

nur als Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit des Weisen [1]), welche in nichts Andrem besteht, als die möglichst wenigen Bedürfnisse zu befriedigen [2]), d. h., sich Lust zu verschaffen, wo die Natur durchaus diese Befriedigung fordert, sich dagegen aller anderen Lüste zu enthalten, wodurch man sich in Abhängigkeit von den Andern, — die größte Unlust, — setzen würde. [3])

3. Vollständig kehrt aber erst Epikur zum positiven Prinzipe des Aristipp, durch die Vermittelung des Anniceris [4]), des letzten Cyrenaikers, zurück, ohne indeß das Hemmen der Lust gänzlich aus seinem Systeme auszuschließen. Zuerst spricht er das Prinzip ganz allgemein aus: „Die Lust ist der Anfang und das Ende eines glückseligen Lebens. Wir erkennen sie als das erste und angeborne Gut. Von ihr beginnen wir jedes Suchen und Fliehen, und schreiten auf sie zu, des Affekts als eines Kanons uns bedienend, nach welchem wir jedes Gute messen." [5]) Sogleich setzt er aber hinzu, daß man vieler Lust entsagen, und viele Schmerzen dulden müsse, um größerer Lust

---

1) Diog. Laërt. VI, §. 11: αὐτάρκη τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν μηδενὸς προσδεομένην· αὐτάρκη τε εἶναι τὸν σοφόν.

2) Diog. Laërt. VI, §. 105: θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρήζειν. Jeder Zug aus dem Leben des Diogenes, des praktischen Cynikers, bestätigt dies.

3) So bittet Krates die Götter:

χόρτον ἀεὶ συνεχῶς δότε γαστέρι, ἥτε μοι αἰεί
χωρὶς δουλοσύνης λιτὸν ἔθηκε βίον
χρήματα δ' οὐκ ἐθελέω συνάγειν.

4) Dieser unterschied sich nämlich dadurch von den anderen, daß er gewissen Lebensverhältnissen positiven Werth zugestand: Diogenes Laërtius, II, §. 96: οἱ δὲ Ἀννικερεῖοι ἀπέλιπον καὶ φιλίαν ἐν τῷ βίῳ καὶ χάριν καὶ πρὸς γονέας τιμὴν καὶ ὑπὲρ πατρίδος τι πράξειν· ὅθεν διὰ ταῦτα κἂν ὀχλήσεις ἀναδέξηται ὁ σοφὸς, οὐδὲν ἧττον εὐδαιμονήσει, κἂν ὀλίγα ἡδέα περιγένηται αὐτῷ.

5) Diog. Laërt. X, §. 128, 129.

willen. [1]) Daher ist ihm nicht die sinnliche Lust der Schwelger, sondern die Befreiung von sinnlichem Schmerz, besonders von der Furcht, letzter Zweck [2]); und so kommt er endlich den Cynikern nahe, indem er die Unerschütterlichkeit der Seele, wie jene die Unabhängigkeit, zum höchsten Ziele setzte. [3]) Aus dem Gesagten erhellt aber, daß er nicht die einzelne Lust des Moments suchte, sondern die Lust, als allgemeine, d. h., in der Zukunft und Vergangenheit, oder die geistige Lust [4]), welche er denn die Lust im Stillstande nannte, wogegen die Cyrenaiker ihre Lust in der Bewegung setzten [5]), und sie der kräuselnden Bewegung der Wellen, wie beim leisen Hauche des Windes verglichen. [6])

---

1) οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἱρούμεθα, ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἕπηται· καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὰν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ, πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας.

2) Diog. Laërt. X, §. 131: ὅταν οὖν λέγωμεν, ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς λέγομεν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν συνείροντες.

3) Diog. Laërt. X, §. 128.

4) Diog. Laërt. X, 137: οἱ μὲν Κυρηναϊκοὶ χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας λέγουσι τῶν ψυχικῶν, ὁ δὲ Ἐπίκουρος τὰς ψυχικὰς· τὴν γοῦν σάρκα διὰ τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ διὰ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον. οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.

5) Diog. Laërt. X, §. 136: οἱ μὲν Κυρηναϊκοὶ τὴν καταστηματικὴν οὐκ ἐγκρίνουσι, μόνην δὲ τὴν ἐν κινήσει, ὁ δὲ Ἐπίκουρος ἀμφότερα ψυχῆς καὶ σώματος.

6) Eusebius: Praeparat. evang. XIV, 18: τριῶν γὰρ ἔφη καταστάσεων εἶναι περὶ τὴν ἡμετέραν σύγκρασιν· μίαν μέν, καθ' ἣν ἀλγοῦμεν, ἐοικυῖαν τῷ κατὰ θάλασσαν χειμῶνι· ἑτέραν δὲ, καθ' ἣν ἡδόμεθα τῷ λείῳ κύματι ἀφομοιούμενοι· εἶναι γὰρ λείαν κίνησιν τὴν ἡδονὴν οὐρίῳ παραβαλλομένην ἀνέμῳ· τὴν δὲ τρίτην μεσὴν εἶναι κατάστασιν, καθ' ἣν οὔτε ἀλγοῦμεν οὔτε ἡδόμεθα, γαλήνῃ παραπλήσιον οὖσαν.

C. Mit der epikureischen Definition der Lust, als einer geistigen, ist nun das wahre Wesen derselben erkannt worden, und wir haben nur noch drittens zu betrachten, wie sie, als Ethisirtes, ein integrirender Theil der philosophischen Moral sein muß. Als solches Geltende und Bleibende, kann sie aber nur insofern auftreten, als sie ihre reine Form mit dem Inhalte des menschlichen Endzwecks erfüllt, so daß er allein die wahre Lust sei: dann nämlich würden sich selbst die Stoiker das Prinzip der Lust gefallen lassen, wenn man ihnen zugäbe, daß nur die Tugend Lust gewähre, und nur das Laster Unlust.

1. Diesen Begriff der Lust erkennt nun Aristoteles [1]) vollkommen, indem er sagt: „Das Leben dessen, der tugendhafte Handlungen übt, ist an und für sich angenehm; denn das Vergnügen ist vorzugsweise ein Geistiges. Für den großen Haufen zwar widerstreitet sich das Angenehme, weil sie nicht die Lust an und für sich suchen: das Leben des Tugendhaften bedarf aber nicht der Lust, als eines äußerlich hinzukommenden Anhangs, sondern der Endzweck des Menschen enthält die Lust, als ein ihm Immanentes; denn der ist nicht gut, der nicht Lust empfindet am Guten. Demjenigen also, welcher in Delos vor den Augen der Gottheit seine eigne Meinung kund that, und auf die Vorhalle zum Tempel der Latona, das Angenehme vom Schönen und Guten trennend, folgende Inschrift setzte:

καλλιστον το δικαιότατον· λῷστον δ' ὑγιαίνειν·
ἥδιστον δὲ πέφυχ', οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.

können wir nicht beistimmen."

2. Die nähere Entwickelung aber, wie die Lust eine wesentliche Seite des höchsten Zwecks sei, gibt Aristoteles nun im Verlaufe seines Werks. [2]) „Viele, sagt er nämlich, haben behauptet, die Lust sei kein Gut weder an sich, noch beziehungsweise (κατὰ συμβεβηκός); Andere dagegen, wollen, daß manche Lust

1) Ethic. Nicom. I, 8; Eudem. I, 1.

2) Ethic. Nicom. VII, 11—14; X, 1—5. Magn. Moral. II, 7.

gut sei, die meiste aber schlecht. Und endlich wird behauptet, daß wenn auch jede Lust ein Gut sei, sie doch nicht das höchste sein könne. Die Gründe aber, worauf sich solche Ansichten stützen, sind folgende: 1) Jede Lust sei eine Veränderung oder Erzeugung (κίνησις, γένεσις), der Natur gemäß; und als solche immer unvollendet (ἀτελὲς). Daher könne sie nicht gut, oder Zweck sein, indem dieser Vollkommenheit (τέλειον) in sich schließe und nicht entstehe. 2) Nicht alle Vergnügungen seien ein Gut; denn viele werden getadelt, schaden und erzeugen Krankheiten. 3) Daß das Vergnügen wenigstens nicht das höchste Gut sei, gehe schon daraus hervor, daß es, als Erzeugung, nicht letzter Zweck sein kann."

Auf alles dieses können wir nun, Aristoteles beistimmend, antworten: „Freilich sind einige Vergnügungen dies nur durch Zufall, nämlich diejenigen, welche die Zurückführung auf den natürlichen Zustand enthalten. Von dieser Art sind aber alle sinnlichen Vergnügungen, welche immer mit einem Schmerze, dem Gefühl des Mangels, verbunden sind. Und die Befriedigung oder die Lust kann durch etwas hervorgebracht werden, was wir im natürlichen Zustande für Unlust erzeugend halten, wie denn das Bittre, z. B., nur beziehungsweise angenehm ist, wenn es in diesem Augenblicke den Hunger stillt. Weil dergleichen Dinge nicht von Natur angenehm sind, so erscheint auch Anderen Anderes angenehm, jenachdem der Zufall diese oder jene Beziehungen hervorbringt."

„Aber selbst diese sinnlichen Vergnügen sind nicht bloße Bewegungen. Es ist zwar ein veränderter Zustand vorhanden, der leere Magen z. B. wird ausgefüllt. Diese Veränderung ist indessen noch nicht das Vergnügen selbst, sonst müßte der Magen Lust empfinden, da diese doch vielmehr einem Andern, als ihm, der Seele, zukommt. Beim Vergnügen kann also wohl Erzeugung Statt finden, ohne daß aber diese schon selber die Lust sei. Denn zu einer Bewegung gehören mehrere Momente der Zeit, oder doch wenigstens zwei. So muß bei einem Bau Alles nach einander geschehn, und der Zweck ist erst nach einer Reihe von Thätigkeiten vorhanden. Das Vergnügen ist

aber, gleich dem Sehen, schon in einem Momente vollständig da, und deshalb keine unvollendete Bewegung."

„Ferner sind nicht alle Vergnügungen an Erzeugung gebunden, sondern nur die oben angeführten, welche zugleich als Aufhebung der Unlust erscheinen. Bei diesen ist der Zweck auch von ihnen selbst verschieden. Andere dagegen sind selbst Zweck und Thätigkeit. Denn jede Empfindung kommt zur Wirksamkeit (ἐνέργεια), wenn sie in Beziehung tritt zum Empfundenen. Diese Empfindung, worin das Subjekt und Objekt, der Energie nach, eins sind, ist die vollkommenste Thätigkeit, wenn sie selber im besten Zustande ist, und das beste Empfindbare zum Gegenstande hat. Diese vollendetste Harmonie muß nun auch die angenehmste sein; denn für jede Empfindung gibt es auch ein ihr eigenthümliches Vergnügen, welches eben aus der energirenden Empfindung entspringt. Die Lust vollendet also jede Thätigkeit (ἡ ἡδονὴ πᾶσαν ἐνέργειαν τελειοῖ), wie die Unlust eben in der Hemmung der energirenden Harmonie besteht. Es ist daher Unrecht, die Lust als sinnliche Erzeugung zu definiren; sie ist eher die Wirksamkeit einer natürlichen Fertigkeit oder Möglichkeit, und zwar die ungehinderte. So viele Thätigkeiten es aber gibt, so viel Arten von Vergnügen, und wie jene sind, so auch diese. So kann eine Lust einer anderen untergeordnet, und selbst, wenn die ihr entsprechende Thätigkeit es ist, schlecht sein."

„Dies hindert jedoch nicht, daß eine Lust auch der höchste Zweck des Menschen sei, nämlich die Lust, welche die den höchsten Zweck ausführende Thätigkeit begleitet. Auch streben alle Menschen in ihrem Thun nach dem Vergnügen, als dem jede Thätigkeit Begleitenden, obgleich nach einem verschiedenen. Vielleicht aber verfolgen doch Alle, ohne es selbst zu meinen und zu sagen, dasselbige; denn Allen wohnt von Natur etwas Göttliches bei. Die sinnlichen Lüste, weil sie die gewöhnlichsten und Allen eigen sind, haben sich indessen des Namens bemächtigt, und werden fast allein so genannt. Daß sie aber am meisten begehrt werden, liegt darin, daß sie von einem Schmerz befreien, und dieser die Menschen veranlaßt, diejenige Lust zu suchen, welche den jedesmal von ihnen empfundenen,

stets veränderlichen Mangel hebt. Ein Wesen dagegen, das einfach und unveränderlich wäre, hielte immer ein und dieselbe Thätigkeit für die angenehmste. So genießt Gott das eine selbe Vergnügen, welches die Thätigkeit seines ewigen Denkens begleitet. Denn die Thätigkeit ist nicht nur Veränderung, sondern findet auch im Unbewegten Statt; und die größere Lust liegt nicht in der Bewegung, sondern in der Ruhe des anschauenden Lebens." Diesen wahren Begriff der Lust, den auch Epikur für den Zustand seiner seligen Götter hielt [1]), faßte er dann abstrakt für sich als das höchste Gut auf.

3. „Wenn die Lust sich zunächst zur Thätigkeit nur als hinzukommendes Ende verhält, nicht wie eine erworbne Fertigkeit, welche vorher da ist, sondern wie die Blüthe des Lebens den Jünglingen wird, so erhöht andrerseits wieder jede Lust die von ihr begleitete Thätigkeit. Wer z. B. Lust an der Geometrie hat, wird ein guter Geometer u. s. w.; Lust und Thätigkeit stehn also in Wechselwirkung: beide sind unzertrennlich, und könnte der Mensch immer thätig sein, so empfände er auch immer Lust. Einer fremden Thätigkeit ist jede Lust aber entgegengesetzt und hinderlich. Wer Lust am Flötenspiel findet, wird, um ihm zuzuhören, eine zu gleicher Zeit gehaltene Rede vernachlässigen. Und von zwei Thätigkeiten wird jeder diejenige vorziehen, welche ihm die meiste Lust verschafft. Es erhellt also, daß die Lust einer fremden Thätigkeit auf jede Thätigkeit dieselbe Wirkung macht, als die aus dieser entspringende Unlust; denn beide werden sie hemmen." Indem wir hieraus ersehen, daß verschiedene Vergnügen einander hindern, so sind wir auch von dieser Seite zur Dialektik, und zum Widerspruche der vielen Triebe und Neigungen gekommen, und wir finden so wieder auf unserm Wege die Frage, welche vorzuziehen seien, und nach welchem Prinzipe die Wahl entschieden werden müsse.

Indem nun das besondere Interesse der Lüste zu einem allgemeinen erhoben werden soll, die Feststellung desselben aber

---

1) Cic. de Nat. Deor. I, 19.

nur aus der subjektiven Freiheit zu schöpfen ist, so hat die einzelne Subjektivität selber die Entscheidung, d. h., diese ist ins Gefühl gelegt, aber nicht ins sinnliche; denn es ist eben die Forderung vorhanden, daß alle Empfindungen mit ihren Thätigkeiten sich, um Glückseligkeit zu sein, auf einen allgemeinen Zweck konzentriren. Das Gefühl, welches nun dieser Allgemeinheit des Willens entspricht, können wir das moralische Gefühl nennen, und müssen es jetzt zum Prinzipe der menschlichen Handlungen erheben.

Drittes Kapitel.

Das moralische Gefühl.

A. Indem der Mensch dem moralischen Gefühle folgen soll, liegt darin, daß dieses zu bestimmen habe, was moralisches oder unmoralisches Handeln sei, und sein Billigen oder Verwerfen dies Handeln erst zu einem solchen mache. Doch da diese Billigung wieder nur als das angenehme Gefühl des Wohlgefallens, die Verwerfuung als das unangenehme des Misfallens erscheinen kann, so sind wir auch jetzt noch nicht aus dem Formalismus der Lust und Unlust, als des Bestimmungsgrundes der Handlungen, heraus, indem der Inhalt dieser Lust und Unlust noch nicht aus dem Schacht der geistigen Subjektivität zu Tage gefördert ist. Dennoch ist der Fortschritt dieses moralischen Wohlgefallens und Misfallens immer der, daß die Lust auf keine Objektivität, auch nicht auf eine vorausgesetzte an und für sich seiende, mehr bezogen wird: sondern einzig und allein der subjektiven Freiheit, als solcher, die Entscheidung zukommt, wenn gleich noch nicht aus entwickeltem Bewußtsein und mit klarer Einsicht; welches ein viel höherer Standpunkt wäre. Diese unmittelbare, obzwar geistige, aber ohne bestimmtes Bewußtsein thätige Subjektivität, ist daher vom Skeptiker Hume, und einigen andern Moralisten, als angebornes Gefühl ausgesprochen worden.

B. Ueberhaupt sind es meist schottische und englische Philosophen, welche das moralische Gefühl zum Prinzipe der Moral machten, besonders aber Hutcheson, als moralischen Sinn. [1]) Denn das Eigenthümliche dieser Schule war es,

1) Sittenlehre: Buch I, Abschnitt 4.

statt die verschiedenen Thätigkeiten des menschlichen Geistes aus der Natur desselben zu entwickeln, für jede seiner Aeußerungen, z. B. für die Moralität, ein eignes Prinzip anzunehmen, und diese Menge von Prinzipien selbstständig neben einander walten zu lassen. Dies heißt aber, eine Erscheinung, (wie es in der empirischen Naturlehre zu geschehen pflegt), statt sie zu begreifen, nur in eine andere Form, die Reflexionsform der Kraft, zu übersetzen. Und Garve [1]) hat gegen dies Verfahren ganz richtig bemerkt, daß solche ursprünglichen Prinzipien wenig von den qualitates occultae der Scholastiker abwichen, die wir doch so sehr verachten, und die in einem so aufgeklärten Zeitalter und unter einem so erleuchteten Volke unvermuthet wieder kommen.

Hutcheson läßt sich nun aber bei der näheren Bestimmung der moralischen Handlungen so vernehmen, daß die Neigungen, welche die allgemeinsten wären, also die umfassendsten Gegenstände hätten, den beschränkteren vom moralischen Gefühle vorgezogen würden. [2]) Und es liegt darin eben dies Richtige, daß das moralische Gefühl auf die Allgemeinheit des Zweckes dringt.

C. Betrachten wir jetzt den wahrhaften Begriff des moralischen Gefühls, so ist es

1. Wieder ganz richtig, daß alles moralische Handeln auch als Gefühl und Gesinnung erscheine; denn das Gefühl ist nichts Anders, als daß irgend ein Inhalt die Form erhalte, mit meiner Subjektivität absolut identisch und verschmolzen zu sein. Da nun in der Moral, als dem Dasein des subjektiven Willens, der Inhalt der Handlung und ihres Bestimmungsgrundes mit der innersten Subjektivität des Handelnden Eins sein soll, so liegt darin eben, daß der Inhalt zum Gefühle werde, dieses also eine nothwendige Form des moralischen Inhalts sei; denn begleitete ihn diese Form nicht,

---

1) In seiner lehrreichen Abhandlung über die verschiedenen Systeme der Moral seit Aristoteles, vor seiner Uebersetzung der aristotelischen Ethik. S. 155.

2) Sittenlehre: Buch 1, Abschnitt 7.

so bliebe er dem Subjekte in gewisser Fremdheit und Entfernung; was dem moralischen Standpunkte zuwider wäre. Dies heißt aber doch nicht, daß der Inhalt nur als Gefühl sei, wie Hutcheson wollte, indem er es zum Prinzipe der ganzen Moral machte, wogegen wir es allein innerhalb der ihm gebührenden Schranken gelten lassen können.

2. Im Ganzen ist der Standpunkt des moralischen Gefühls nicht verschieden von der jetzt sehr verbreiteten Ansicht, daß das moralische Handeln im Herzen seine Quelle habe, der Verstand und die Einsicht dazu nicht nöthig seien, ja oft schaden, und daß je besser der Kopf, desto schlechter das Herz sei; wobei dann die Güte des letzteren, als das Vortrefflichere gepriesen wird. Hierauf ist zu antworten, daß allerdings bei dem großen Haufen der Menschen das unmittelbare Gefühl es ist, welches sie zum moralischen Handeln bestimmt; denn der durch Kultur, Verfassung, Religion und Philosophie verbreitete und ausgebildete Inhalt der Pflichten eines Volkes ist nicht bei allen Einzelnen mit so entwickeltem Bewußtsein vorhanden, als im Kopfe des Philosophen, sondern er ist die Muttermilch, welche sie einsogen, und hat sich durch die Erziehung mit ihrer Subjektivität unmittelbar identifizirt, so daß er nur als Gefühl erscheint, ohne daß jedoch dieses seine Quelle sei.

Wie nun das Gefühl hienach für sich ganz formell und inhaltslos ist, so bleibt es auch für allen Inhalt empfänglich, welcher ihm indessen immer von außen gegeben werden muß. Statt also im Gefühle und seiner Zustimmung oder Misbilligung das Prinzip unsrer Handlungen zu finden, bedürfen wir vielmehr *eines äußerlichen Prinzips, welches das Gefühl erst dazu bestimme*, Gefallen und Misfallen an dem zu finden, woran es soll; und wir sind somit noch immer nicht zu einem Ruhepunkte unsrer Betrachtungen gekommen.

3. Dieses Bedürfniß eines das Gefühl erst reinigenden Prinzips haben nun mehrere Moralisten empfunden, und theils die *Erziehung* (Montaigne), theils die *bürgerliche Ge-*

sellschaft (Mandeville) als dies Bestimmende aufgestellt [1]; und in der That sehen wir ja, daß die häusliche Erziehung und die Bildung durch die bürgerliche Gesellschaft dem moralischen Gefühl erst wahrhaften Inhalt geben. Doch geht dies Prinzip leicht in die schiefe Vorstellung über, die auch Helvetius auffaßte, daß der Grund der Moralität nichts Anders, als Erziehung und die Gebräuche der Völker seien, und so ermüdet uns Helvetius, indem er durch die Verschiedenheit der Völker in ihren moralischen Ansichten das An- und Fürsichsein der moralischen Begriffe aufheben, und ihre bloße Relativität darthun will, als würden sie erst durch die Gewohnheit zu solchen gestempelt. In Indien, sagt er z. B., sei es Pflicht der Kinder, ihre alten Eltern aufzuzehren; was bei uns ein Greuel wäre; somit fließe alle Moralität nur aus der Sitte des Volks. [2])

Doch abgesehn davon, daß solche einzelnen Instanzen, welche die Vernunft ja eben als an sich unmoralisch verdammen muß, nichts gegen die an und für sich feste Allgemeinheit der moralischen Begriffe vermögen, so ist durch jene Zurückführung des Prinzips der Moral auf Erziehung und Gewohnheit das Prinzip des moralischen, d. h. subjektiv freien Willens, gerade in seiner innersten Wurzel verletzt, indem die absolute Selbstbestimmung des Willens zu einer rein äußerlichen wird; — eine nothwendige Folge davon, daß das inhaltslose Gefühl an die

---

1) Kant führt sie daher, in seiner Tafel der praktischen materialen Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit, mit Recht als subjektive äußere auf. (Kritik der praktischen Vernunft, S. 69.)

2) Wie denn auch im Griechischen Moralität und Sitte, (Gewohnheit), nach Aristoteles Bemerkung (Eth. Nic. II, 1. Magn. Mor. 1, 6; Eth. Eudem. II, 2.), nur um einen Buchstaben unterschieden sind (ἦθος, ἔθος). Im Deutschen aber wird ganz und gar für beide dasselbe Wort gebraucht; und allerdings muß das Moralische (Sittliche) auch zur Gewohnheit (Sitte) werden, ohne daß jedoch diese die letzte Berechtigung von jenem ausmache.

Spitze gestellt wurde. Auf diesem Wege gelangen wir also nicht zu einem höheren Prinzipe der Moral, sondern allein dadurch, daß wir das moralische Gefühl an und für sich betrachten, um aus seiner Auflösung jenes zu entwickeln.

Indem das Gefühl nämlich als unmittelbare Identität des Subjekts mit seinem Inhalte den Zweck bestimmen soll, so ist dieser die sich objektivirende natürliche Einzelheit des Subjekts oder die Lust. Zugleich faßten wir dies Gefühl aber als moralisches, d. h. als ein die Allgemeinheit des Zwecks oder die allgemeine Objektivirung des einzelnen Subjektes forderndes Gefühl. Die Lust wird also jetzt als allgemeine gesucht; da aber die vereinzelte Befriedigung gar nicht aus ihr verschwinden kann, so stellt die Allgemeinheit sich als unendliche ununterbrochene Reihe einzelner Befriedigungen dar. Der Zweck des Subjekts ist jetzt seine beständige Harmonie mit der umgebenden Welt, seine stätige Verwirklichung und perennirende Affirmation; — die Selbsterhaltung oder das Prinzip der Selbstliebe, als der Inhalt des ersten bestimmten Zwecks, den wir hiemit aus dem unbestimmten Begriffe der Glückseligkeit entwickelt haben. Er eröffnet die Reihe der besonderen praktischen Zwecke, deren jeder sich wieder für den allgemeinen Zweck der menschlichen Handlungen wird ausgeben wollen.

Zweiter Abschnitt.

Die praktischen Zwecke.

Der Name der praktischen Zwecke rechtfertigt sich aus dem Gegensatze, welchen der dritte Abschnitt gegen den zweiten hereinbringen wird, indem er die zu einem theoretischen Prinzip fortschreitenden Zwecke der Glückseligkeit behandelt. Die besonderen praktischen Zwecke werden aber wieder nach der dreifachen Objektivität verschieden sein, auf die sich der subjektive Wille bezieht. Im ersten Abschnitt traten diese verschiedenen Verhältnisse des Willens zwar auch schon, aber nur als innerliche Bestimmungen des für sich seienden Willens, oder als Affekte auf; denn die Lust und die Glückseligkeit war noch der unbestimmte und damit nicht wirkliche Zweck. Jetzt haben wir diese Verhältnisse aber, nach ihrer reellen Seite, als sich verwirklichende Zwecke, oder als Handlungen zu betrachten.

Wo nun die Objektivität noch selbstlos ist, weiß der Wille sich allein als Selbstzweck, und so haben wir *zuerst* die *Selbstliebe*.

In seinem Verhältnisse zu anderen freien Willen, macht das Subjekt sich jedoch *zweitens* die *Geselligkeit* zum Zwecke, welche unmittelbar zur Allgemeinheit des Willens fortschreitend, das Verhältniß zur dritten Objektivität des Willens, zu seinem Sollen, welches sich als Recht bestimmen wird, in sich schließt.

Drittens endlich wird der *Kampf dieser besonderen Zwecke des Wohls mit dem formell allgemeinen des Rechts*, worin dieser gleichfalls als besonderer wird aufgezeigt werden, den Uebergang zu den wahrhaft allgemeinen, obwohl nur theoretischen Zwecken machen.

Erstes Kapitel.

Die Selbstliebe.

A. Indem das Subjekt in der Succession der durch die Lust erfüllten Momente nichts in diesem Wechsel Beharrliches anerkennt, als sich selbst, so erscheint ihm nothwendig alles Andere als unselbstständig und selbstlos. Es begehrt nur *seine eigne Erhaltung*. Die Selbstliebe, der Eigennutz oder die Selbstsucht werden somit auf diesem Standpunkte das Motiv seiner Handlungen.

1. Und zunächst ist es immer noch die Lust, welche der Mensch sucht, indessen jetzt nicht mehr um der Lust willen, sondern weil sie das Erhaltende ist, wie er den Schmerz flieht, als das Zerstörende. *Die Lust* ist also einerseits zum *bloßen Mittel* des selbstsüchtigen Zwecks herabgesetzt, obgleich sie andrerseits auch wieder den ganzen Inhalt desselben ausmacht, nur mit der Bestimmung ihrer perennirenden Verwirklichung. Deshalb darf sie auch nicht mehr, wie bisher, als ein ruhendes Affizirtsein, als Affekt, sondern sie muß als das Resultat einer Zweckthätigkeit aufgefaßt werden. Dadurch wird der Affekt aber zur Begierde, die sinnlichen Dinge in Harmonie mit sich zu bringen; und weil der Mensch weiß, daß sie geeignet sind, seine Begierden zu befriedigen, und diesen keinen Widerstand leisten, sondern der Wille die Macht über dieselben ist: so unternimmt es der Mensch, den Zweck seiner Selbsterhaltung auf die Weise auszuführen, daß er die Nichtigkeit der Dinge durch Befriedigung seiner Begierden manifestirt. Diese als den Menschen zum Handeln treibend, werden somit

zu Trieben; und es erhellt jetzt, wie das System der besonderen Zwecke mit dem Systeme der Triebe parallel laufen müsse.

2. In dieser ganz verächtlichen Form, als der niedrigsten Stufe der Selbstliebe, ist diese nun von vielen französischen Moralisten, besonders wieder von Helvetius, als der Hauptinhalt seines Interesses, zum Prinzip der ganzen Moral gemacht worden [1]): Les plaisirs et les douleurs sont les seul moteurs de l'univers moral; le sentiment de l'amour de soi est la seule base, sur laquelle on puisse jeter les fondemens d'une morale utile. Und in einem zweiten Werke [2]), wo Helvetius die im Buche: De l'esprit aufgestellten Prinzipien weiter entwickelt, führt er sogar, und zwar oft mit vielem Witze, alle Tugenden auf die sinnliche Geschlechtsliebe zurück:

„Der Mensch, der auf diesen Preis zurücksehe, (sagt er), vollbringe willig alle Tugenden, um sich der Gunst der Frauen würdig zu machen. Während des ganzen Tages lasse der zu erwartende Genuß den Menschen seine Pflichten mit Eifer erfüllen. Die glänzenden Tugenden des Ritterthums, das Beschützen der Unschuld in den Zeiten der Gewalt, und die heroische Vertheidigung des schönen Geschlechts, das Streben nach Ehre und Ruhm durch große Thaten, haben ihren Ursprung und ihr Motiv allein darin, sich durch sie die Liebe der Frauen und ihren Besitz zu erwerben."

Doch wie viel Scharfsinn solche Moralisten auch verschwenden, um aus ihrem Prinzipe alle Tugenden zu entwickeln, so wird es doch viel weniger Scharfsinn erfordern, die schneidendsten Widersprüche zwischen Tugend und Selbstsucht aufzufinden. Aus dem Motive der Selbsterhaltung wird sich also die Tapferkeit, z. B., allerdings ableiten lassen, indem sie oft ein wesentliches Mittel ist, das Leben zu vertheidigen, und den Tod abzuwehren. Eben so häufig und vielleicht noch häufiger bringt sie aber das Leben in Gefahr, und zwar um so mehr, je tapferer

---

1) De l'esprit.

2) De l'homme et de ses facultés intellectuelles.

man ist. Ja wir werden unten sehen, daß die Tapferkeit eben darin besteht, sich willig, um des Guten willen, den vielfältigsten Schmerzen, und vorzugsweise dem Tode zu unterziehen.

3. Das Prinzip der Selbstliebe, in dieser Schroffheit aufgestellt, ist also wohl eins der verwerflichsten, doch läßt sich auch ihm eine positive Seite abgewinnen, indem es ja auch eine gerechte Selbstliebe gibt, und der Mensch sich bei seinen Handlungen nicht abstrakt aufgeben, sondern gerade sich realisiren und affirmiren soll. Es käme also nur darauf an, zu bestimmen, was dasjenige in ihm sei, worauf seine Selbstliebe, als auf ihren Gegenstand, sich zu richten habe, d. h., was er von sich erhalten müsse. Er darf sich nämlich nicht nach allen Seiten seines Daseins, also nicht die Befriedigung aller seiner sinnlichen Begierden ausführen, obgleich sie auch wieder nicht sämmtlich zu verläugnen, sondern nur einem höhern Zwecke unterzuordnen sind.

Nicht besser aber, als Aristoteles [1]) es thut, können wir auch dies Prinzip auf seinen wahrhaften Gehalt zurückführen: „Es fragt sich, ob man sich selbst mehr lieben müsse, oder einen Anderen. Denn man tadelt die, welche sich am meisten lieben, und nennt sie zum Schimpf Eigenliebige; und so scheint auch der Schlechte, um sein selbst willen, Alles zu thun, und zwar je mehr, um so schlechter er ist. Hier wird eigenliebig in dem Sinne eines Solchen genommen, der sich von sinnlichem Genuß, Besitzthümern und Ehre mehr, als Anderen, zutheilt; denn nach solchen Dingen strebt der große Haufe, und in dieser Rücksicht ist der Tadel gegründet. Wer sich aber am meisten von Allen mit jeder Tugend und jedem Schönen schmückte, den würde keiner eigenliebig nennen, noch ihn darum tadeln. Dennoch scheint ein solcher am eigenliebigsten zu sein, da er sich das Schönste und Beste nimmt. So muß der Tugendhafte eigenliebig sein, nicht aber in der Bedeutung, wie die Menge es versteht."

Eben

1) Ethic. Nicom. IX, 8; Magn. Mor. II, 13, 14; Eth. Eudem. VII, 6.

Eben so, (können wir Aristoteles ergänzend hinzufügen), muß der Tugendhafte sich am meisten zu erhalten suchen, da sein Zweck die Ausführung und Verwirklichung des Guten, er selbst aber eben das daseiende, thätige Gute ist; woraus denn zugleich folgt, daß er sich nur als Guten erhalten darf, d. h., nicht in dem Falle, daß die Existenz des Guten mit seiner eignen Erhaltung in Kollision geriethe.

B. Doch auch wenn wir die Selbstliebe noch nicht in diesen ihren Begriff erheben, sondern nur in dem bisher betrachteten Sinne nehmen, so wird sich nach und nach das Edlere aus ihr entwickeln lassen. Der Zweck bleibt nämlich nicht dieser perennirende Taumel des Genusses zur Begierde und der Begierde zum Genuß; wo in der dauernden Reihe der einzelnen mit Lust erfüllten Momente die Allgemeinheit zwar gerettet ist, aber immer wieder zur Einzelheit des sinnlichen Selbstbewußtseins zurückfällt: sondern die Einzelheit der Lust ist an sich aufgehoben. Denn da das Selbstbewußtsein sich mit seinem Objekte zusammengeschlossen, und beide solchergestalt ihr abstraktes Fürsichsein gegen einander aufgegeben haben, so realisirt sich das Subjekt nicht nur, sondern ist eben so auch schon realisirt, oder der Wille hat eine äußere Sphäre seines Daseins, über die er Herr ist. Diese, d. h. der Besitz, wird dem Menschen jetzt Zweck. Zugleich verläugnet derselbe nicht seine Beziehung auf die Lust; denn er ist die allgemeine Möglichkeit, sich Lust zu verschaffen. Der Besitz ist also das Mittel für die Lust, als Zweck, welche aber nach dem Obigen selbst wieder nur Mittel für die Selbsterhaltung war.

Eben so ist der Besitz indessen auch Selbstzweck; denn er stellt für sich die Realisirung des Subjekts in der äußeren Welt, und zwar auf eine allgemeinere Weise dar, als die Lust; denn er läßt einerseits auch die Objekte bestehen, obgleich sie andererseits freilich durch den Gebrauch negirt werden. Dennoch müssen wir mit Aristoteles sagen [1]): „Klar ist es aber, daß der

1) Ethic. Nicomach. I, 5.

Reichthum nicht das gesuchte Gut (der Endzweck) ist; denn er ist nützlich, d. h. um eines Andern willen." So ist auch diese Erweiterung des Prinzips der Selbstliebe immer noch viel zu eng.

C. Da nämlich statt der durch die Lust gesetzten momentanen Gegenwart in der äußeren Welt, der Wille im Besitze an und für sich gegenwärtig ist, so erscheint hier dem Begriffe nach das Mittel, der Besitz, höher als der Zweck, die Lust. Der Wille ist somit jetzt auf dauernde Weise objektiv, d. h., für andere Willen, welche ihn, dem Begriffe des Eigenthums gemäß, anerkennen als Dasein habend in der Außenwelt. Dieses Anerkanntsein eines Selbstbewußtseins durch die anderen ist nun die Bedingung der Ehre, und wie in der empirischen Erscheinung des menschlichen Zusammenlebens, es zu geschehen pflegt, daß der Reichthum ein Titel, und zwar kein geringer ist, geehrt zu werden, so sehn wir auch im Begriffe den Zweck des Reichthums in den Zweck der Ehre übergehen. Er ist noch unter die selbstsüchtigen, und zwar als der dritte, zu rechnen; denn die Beziehung auf andere freie Willen tritt bei der Ehre nur auf selbstsüchtige Weise ein, indem das Subjekt nur von ihnen anerkannt sein will. Freilich gehört dazu auch, daß es die Anderen wieder anerkenne; denn ohne Gegenseitigkeit ist die Ehre unmöglich: diese Seite tritt aber hier als Zweck noch zurück, und ist nur das nothwendige Mittel.

Auch diesen Zweck der Ehre ethisirt Aristoteles [1]) nun sehr schön: „Gebildete und praktische Menschen setzen sich oft die Ehre als letzten Zweck ihrer Handlungen. Doch scheint sie für das höchste Gut etwas zu Unbestimmtes und Schwankendes zu sein; denn sie liegt eher im Ehrenden, als im Geehrten: dennoch suchen wir ein solches Gut, das uns eigen und unentreißbar sei. Ferner scheinen die Menschen die Ehre darum zu verfolgen, damit sie sich selbst überzeugen, daß sie gut sind; denn sie wollen von Verständigen geehrt sein, von solchen, de-

1) Ethic. Nicom. I, 5.

nen sie bekannt sind, und um der Tugend willen. Hieraus folgt aber, daß die Tugend höher sei, als die Ehre." Denn diese ist nur das die Tugend Begleitende oder auf sie Folgende, und nach dieser wahrhaften Ehre allein hat der Mensch zu streben.

Mit der Ehre, als der veredelten Selbstsucht [1]), haben wir nun den Kreis der selbstsüchtigen Zwecke beschlossen, und ehe wir zu den anderen übergehn, können wir noch die allgemeine Bemerkung machen, daß, da diese Zwecke der Glückseligkeit überhaupt als natürliche Triebe des Menschen erscheinen, die zu entwickelnde Totalität derselben das vollständige Bild des natürlichen Charakters des Menschen darstellen wird. Die Verschiedenheit des Charakters liegt nun darin, daß die Menschen in ihrem Leben und Weben vorzugsweise diese oder jene Triebe, und ihre Befriedigungen zu Zwecken machen; so daß Aristoteles [2]) ganz richtig bemerkt, man habe nicht ohne Grund die Glückseligkeit oder den letzten Zweck aus den verschiedenen Lebensweisen der Menschen bestimmen wollen. Er unterscheidet deren aber drei: die genießende, die gesellige und die beschauliche, welche zwei letzteren den unten zu betrachtenden geselligen und theoretischen Zwecken entsprechen, wogegen die selbstsüchtigen der genießenden Lebensweise, als der tadelnswürdigsten, angehören, nur daß die Ehre, da sie ja die veredelte Selbstsucht ist, sich schon mehr auf das gesellige und politische Leben bezieht.

---

1) Diesen Zusammenhang zwischen Ehre und Selbsterhaltung hat auch Montesquieu richtig eingesehn: Lettres Persannes, 89: „Le désir de la gloire n'est point différent de cet instinct, que toutes les créatures ont pour leur conservation. Il semble, que nous augmentons notre être, lorsque nous pouvons le porter dans la mémoire des autres. C'est une nouvelle vie, que nous acquérons et qui nous devient aussi précieuse, que celle, que nous avons reçue du ciel.

2) Ethic. Nicom. I, 5.

Deshalb macht sie auch den Uebergang zu den Zwecken der Geselligkeit. Denn indem der Andere in der Sphäre seines äußerlichen Daseins anerkannt, und somit als an und für sich seiendes, geltendes Subjekt gesetzt wird, ist er für den Handelnden nicht ein seinem Zwecke dienendes Mittel, sondern zum Selbstzweck erhoben. In diesem Verhältnisse zweier Selbstbewußtsein macht daher jedes sich das andere zum Zwecke. Statt ausschließlich sein eignes Wohl zu befördern, will der Handelnde auch das Wohl seiner Nebenmenschen, und durch dies gegenseitige Wohlwollen verkehren sich eben die eigennützigen Zwecke in die geselligen.

Zweites Kapitel.

Die geselligen Zwecke.

A. Indem der Einzelne auf diese Weise sein Herz erweitert, so bekommt er Rezeptivität für Andere, und empfindet für sie. Eben so reagirt er aber auch gegen diese Einwirkung, oder er ist durch Andere erregbar. Diese Erregbarkeit im Allgemeinen als Trieb aufgefaßt, kann der Zorntrieb, (θυμὸς der Alten), genannt werden, da wir denn Zorn hier in einem umfassenderen Sinne nehmen, obgleich er bei uns nur Erregbarkeit durch zugefügtes Uebel bedeutet. Mit Recht setzen wir aber selbst diese, für sich festgehalten, nicht mehr unter die abstrakt selbstsüchtigen Zwecke, als welche nur das eigne Wohl anerkennen. Denn der Zorn wird im Gegentheil durch die Selbstsucht des Einen erregt, mit welcher er den Anderen als negativ setzen will, und der Zornige reagirt nun gegen dieses abstrakte Fürsichsein, indem er die verletzte Gleichheit wiederherstellen will, und verlangt, daß der Andere ihn eben so zum Zwecke mache, als sich selbst. Im Zorne liegt also immer schon die Forderung verborgen, daß der Mensch auch das Wohl der Anderen sich als Zweck setze.

Dieses im Zorn nur negativ ausgedrückte Resultat unsrer vorigen Betrachtung hatte aber eben so einen positiven Ausdruck, — das Wohlwollen; dennoch sind beide die Geselligkeit nur der Möglichkeit nach. Denn das Wohlwollen ist zunächst noch mit dieser Einseitigkeit behaftet, daß dieser Einzelne, einen Anderen liebt, ohne die Vergewisserung seiner Gegenliebe. „Das Wohlwollen, sagt daher Aristoteles [1]), ist auch dann vorhanden, wenn es dem Gegenstande verborgen bleibt,

1) Ethic. Nicom. VIII, 2; IX, 5; Magn. Mor. II, 12; Eth. Eudem. VII, 7.

ja selbst gegen Unbekannte." Das Wohlwollen ist also die nur innre Disposition und Empfindung, sich mit seinem Wohl und seinen Zwecken einem Andern anzuschließen. „Das Wohlwollen, fährt Aristoteles nun fort, kann auch plötzlich entstehen; denn es ist der bloße Wille oder Wunsch, daß es dem Andern gut gehe, noch nicht aber die That, mit Mühe und Beschwerden des Anderen Wohl zu befördern. Deshalb würde es wohl keine unschickliche Vorstellung sein, wenn man das Wohlwollen eine träge Freundschaft nennte; denn es ist nur der Beginn derselben, kann jedoch mit der Zeit und durch näheren Umgang zur Freundschaft werden."

B. Da aber auf diesem Standpunkt jeder die Selbstsucht seiner Zwecke aufgegeben, und Wohlwollen für den Andern zeigt, so wird eben durch diese Gegenseitigkeit das Wohlwollen wirklich, indem dies Gefühl eines Jeden sich im Andern abspiegelt und objektivirt. Dieses bewußte und zur That werdende Wohlwollen ist nun die Freundschaft [1]), welche somit ohne Gegenseitigkeit nicht möglich, ja selbst widersprechend ist. [2]) Erst mit diesem Zwecke haben wir die Geselligkeit erreicht, und können somit den Menschen seiner Natur nach als ein geselliges Wesen bestimmen. Die Harmonie, nach welcher der Mensch jetzt strebt, nämlich das Bewußtsein der Identität mit anderen freien Willen, ist auch Lust, wie die durch den sinnlichen Genuß oder den Besitz hervorgebrachte Uebereinstimmung mit der äußeren Welt: aber eine höhere, geistige.

1. Die nächste Lust ist nun die, welche jeder unmittelbar am Andern findet, und durch sich und sein Dasein diesem gewährt, — der Zweck der ersten Art der Freundschaft, welche Aristoteles die Freundschaft um des Angenehmen willen nennt. Er sagt von ihr, daß die Jugend sie schließe, weil diese besonders nach der Lust strebe, daß sie aber nicht von Dauer sei, weil leicht Anderes Lust erzeuge, und jeder dann

---

1) Von ihr handelt Aristoteles im achten und neunten Buche der nikomachischen Ethik; Magn. Mor. II, 11—17; Eth. Eud. VII, 1—13.

2) Siehe Plato: Lysis, p. 212 sq. Steph. (p. 125 sq. Bekk.)

Andere suche, welche ihm die neue Lust verschaffen, die er im Umgang mit den alten Freunden nicht mehr findet. Indessen lieben sich solche Freunde doch um ihrer selbst willen, nämlich wegen der Eigenschaften, welche die Lust gewähren, wie Witz u. s. w. Darum ist diese Freundschaft auch dauerhafter und edler, als die sogleich zu berührende zweite Art. Ein neuer Grund ihrer Beständigkeit liegt aber darin, daß Gleiches von beiden Seiten geleistet wird; denn auf Nichts beruht die Freundschaft so sehr, als auf Gleichheit, indem sie ja eben das Bewußtsein der Identität fordert. Daher wird auch unter Ungleichen die Freundschaft nur dann währen, wenn die Ungleichheit des gegenseitig Geleisteten im Verhältniß steht zur Ungleichheit der Personen.

2. Im geselligen Verkehr der Menschen ist es aber nicht nur die Lust, die der Eine vom Andern erwartet und ihm darbietet, sondern eben so der Reichthum und der Besitz, die wir schon als Gegenstände des zweiten selbstsüchtigen Zweckes kennen. Und hier sehen wir denn auch die Selbstsucht wieder hervortreten; denn indem der Handelnde einem Andern Lust, Besitz oder Ehre zu verschaffen strebt, so will er ihn dadurch zu gleichem Thun bewegen, und befördert somit sein eignes Interesse. Diese Freundschaft nennt Aristoteles daher die auf den Nutzen gegründete. Hier liebt jeder nicht, was der Andere ist, sondern was er gibt. Sie löst sich also augenblicklich auf, wenn die Umstände sich ändern; welches sehr leicht geschieht. Noch auflösbarer ist sie, wenn Ungleiches geleistet wird, und der Eine z. B. Lust, der Andere Vortheil erwartet. Die Freundschaft des Nützlichen findet sich am häufigsten bei Greisen und Leuten, die den geselligen Umgang fliehen; denn beide suchen nicht das aus demselben entspringende Vergnügen, wohl aber sehen sie auf ihren Vortheil. Auch deshalb werden solche Verbindungen leicht aufgelöst, weil der, welcher zuerst geleistet hat, die Wohlthat zu hoch anschlägt, der Empfänger aber zu niedrig, und dieser nun zu wenig gegenleisten will, während doch das Wesen der Freundschaft in der Gleichheit besteht.

Zu dieser Freundschaft des Nützlichen kann man nun auch die Handelsfreundschaft zählen. Ferner rechnete Aristoteles die

Gastfreundschaft darunter, und fügt hinzu, daß bei dieser ganzen Klasse von Freundschaften das Zusammenleben nicht so nothwendig sei, als bei der Freundschaft fürs Angenehme, deren Zweck eben das Vergnügen im Umgange ist, wogegen man sich Besitz und Vortheile überhaupt, auch ohne persönliches Zusammensein verschaffen könne. Von allen Verhältnissen der Art, sagt aber Plato [1]) mit Recht, daß sie eigentlich den Namen der Freundschnft nicht verdienen; denn das sei uns nicht wahrhaft freund, was wir nur um eines Anderen willen lieben.

3. Weil nun die Geselligkeit sich in dieser fälschlich so genannten Freundschaft zwar einerseits von der Einseitigkeit des Wohlwollens bis zur Gegenseitigkeit der Freundschaft erhoben, andrerseits aber eben so die Selbstsucht wieder in sich aufgenommen hat, so daß jeder nicht nur Zweck für den Anderen bleibt, sondern eben so von ihm zum Mittel herabgesetzt wird: so opfert sich der Freund nicht auf, um seines Freundes Zwecke zu erfüllen, sondern er stellt sie mit den seinigen auf gleiche Linie. Indem aber so jeder für den Andern Zweck und Mittel geworden ist, hat sich jeder zum eignen Selbst des Andern gemacht, und beide Persönlichkeiten sind in einander aufgegangen. Diese Harmonie nicht nach einer Seite des Daseins, wie beim geselligen Umgang oder bei dem Nutzen, sondern nach der ganzen Breite der Existenz, ist nun die wahre Freundschaft, welche, da was den Einen berührt, eben so den Andern trifft, zur Sympathie geworden.

Die niederen Arten der Freundschaft sind jedoch in dieser erhalten; denn solche Freunde sind sich auch einander angenehm und nützlich, obgleich jeder auch wiederum den Anderen um seiner selbst willen liebt. Diese Freundschaft ist ferner die dauerhafteste, weil nicht eine einzelne veränderliche Eigenschaft oder Handlung des Freundes, sondern der ganze innerliche Mensch geliebt wird. Indem die Identität der Personen, welche das Ziel der Freundschaft ist, sich hier vollendet, wird endlich keiner für den Andern etwas Fremdes und Verborgnes haben. Eines Jeden innerstes Gemüth liegt offen für den

1) Lysis p. 219, 220; Steph. (p. 140, 141; Bekk.)

Anderen da, und das höchste Vertrauen wird das Betragen solcher Freunde leiten. Jeder wird also dem Andern alles mittheilen, was er weiß, und so kann man den geselligen Trieb, auf welchem diese Art der Freundschaft vorzugsweise beruht, als Trieb der Mittheilung durch die Rede auffassen.

Solche Freunde braucht man nun sowohl im Glück, als im Unglück, die nützlichen dagegen mehr im Unglück; denn da der wahre Freund an sich ein Gut ist, nicht nur durch das, was er uns gibt, so ist er zur Glückseligkeit unentbehrlich. Ferner bedürfen wir der Freunde im Glück, auch um ihnen wohlzuthun; denn die Ausübung der Freundschaft besteht mehr im Austheilen, als im Empfangen der Wohlthaten, weil wir nur durch unsre Thätigkeit das sind, was wir sind. Wenn aber auch der Freund bei unserm Glück und Unglück gegenwärtig sein, und so alles mitempfinden soll, als wenn es ihm selber geschähe, so ist es doch schön, daß der Freund des Glücklichen sich nicht zu sehr zum Mitgenuß dränge, sondern warte, bis er dazu aufgefordert werde. Diese Aufforderung ist eben die Pflicht des Glücklichen. Handelten beide auf entgegengesetzte Weise, so zeigten sie Selbstsucht. Aus demselben Grunde muß umgekehrt der Freund des Unglücklichen herbeieilen, ihm sein Unglück tragen zu helfen, der Unglückliche dagegen nicht seine Freunde rufen, um seine Last zu erleichtern und mit ihnen zu klagen, sondern warten, bis sie kommen.

C. Von einer solchen Freundschaft behauptet Aristoteles nun mit Recht, daß sie Tugend oder doch nicht ohne Tugend, d. h. nur unter Guten möglich sei [1]), und so hätte er auch die Geselligkeit, wie die Selbstsucht, in ihrer Wahrheit betrachtet und auf den Endzweck des Menschen zurückgeführt. In ihr ist die Beziehung von Selbstsucht und Geselligkeit gesetzt; und dies ist eben das Dritte, was wir noch zu betrachten haben. Denn aus den historischen Momenten, die den Standpunkt der geselligen Zwecke abstrakt für sich zum Prinzip der ganzen Moral gemacht haben, wollen wir nur im Vorbeigehn

1) Vergleiche auch Plato: Lysis p. 214; Steph. (p. 129; Bekk.)

Puffendorf herausheben, welcher als der erste gerühmt wird [1]) der nach dem Wiederaufleben der Wissenschaften ein neues Moralprinzip aufstellte. Seine Formel: „Sei gesellig" verlangt das bürgerliche Zusammenleben der Menschen, und er konnte nicht leicht auf eine andere kommen, da er von der Rechts- und Staatswissenschaft aus zu den moralischen Untersuchungen überging; wie denn fast alle Moralisten, die denselben Weg einschlugen, (namentlich die englische Schule), dieses Prinzip aufstellten, indem sie es entweder als Wohlwollen, oder als Geselligkeit ausdrückten.

1. Dieses Prinzip wird nun aber meist nicht auf den Zweck des fremden Wohl beschränkt, sondern die Selbsterhaltung und das eigne Wohl bleibt auch noch Zweck, wie sich dies eben bei der Betrachtung der Freundschaft ergab. Und so setzte Schaftesbury [2]) die Glückseligkeit in die Einheit des idiopathischen und sympathetischen Triebes; neben welchen Inhalt seiner Tugend er zugleich, als Motiv des Handelns, die Lust stellte, die aus der Ausübung der Tugend entspringe; und so kann man sagen, daß er den wahren Begriff der Lust, wie Aristoteles ihn gibt, erfaßt habe. Auch ist der Fortschritt dieses Standpunkts gegen das System der Selbstsucht nicht zu verkennen; denn sollen einmal die Tugenden aus einem rein natürlichen Prinzipe abgeleitet werden, so kann es aus der Geselligkeit, als der Quelle aller edlen Gefühle, am leichtesten und schicklichsten geschehn. So kann Ferguson [3]) schon mit mehr Recht, als z. B. die alten Hedoniker, die hergebrachten vier Kardinaltugenden aus seinem Prinzipe entwickeln: „Die Weisheit gebe die Mittel an, das Beste Anderer zu befördern, die Tapferkeit mache, daß man sich nicht allein mit der eignen Sicherheit beschäftige, die Mäßigkeit verhindere, daß man sich durch sinnliche Ergötzungen von jenem Zwecke abbringen lasse," u. s. w.

---

1) Von Garve a. a. O. S. 143.

2) Vergleiche Schleiermacher: Grundlinien einer Kritik d. bish. Sittenl. S, 54, 81, 87.

3) Moralphilosophie (übersetzt von Garve) S. 152, 153.

2. Doch können wir auch bei dieser Verknüpfung der Selbstsucht mit der Geselligkeit noch nicht stehn bleiben; denn ob sie in Harmonie sind, ist eben zufällig, da wir ja bei den zwei ersten Arten der Freundschaft oft Klagen über die Ungleichheit des Geleisteten hören und die geselligen Zwecke vom Freunde nur dann ausgeführt sehen, wenn der Andere auch die selbstsüchtigen Interessen des ersteren befriedigt. Indem sich also im entgegengesetzten Falle die Freundschaft trennt, welche sich damit als eine eigennützige kund thut, so treffen wir vielmehr die Selbstliebe im Kampfe mit der Geselligkeit an. In der sympathetischen Freundschaft soll dieser Widerspruch zwar aufgelöst sein, weil jeder das Wohl und Weh des Andern mitempfindet: daß aber diese Ausgleichung der beiderseitigen Interessen nur auf der zufälligen Liebe und Empfindung beruht, ist eben noch das Mangelhafte daran, indem sie damit selbst zu einer zufälligen wird. Denn der wahrhafte Freund hat sich zwar zum allgemeinen Selbstbewußtsein [1]) gemacht, da er sich im andern Selbstbewußtsein wiederfindet, aber doch nur insofern dieses sein Freund ist. Die Allgemeinheit des Zwecks von dieser ihr noch anklebenden Partikularität gereinigt, oder das Dasein des freien Selbstbewußtseins, als allgemeines Dasein der Freiheit, wo jeder an und für sich als Person gilt, weil er Person ist, nicht aus Freundschaft, ist der Zweck des Rechts [2]), welcher somit nothwendig in der Naturgeschichte des Menschen, als der Darstellung seines natürlichen Charakters, den wir bisher beschrieben haben, folgen muß. Erst das Recht ist die absolute Ausgleichung zwischen Selbstsucht und Geselligkeit, indem es jedem austheilt, was ihm zukommt.

Indessen ist das Recht hier nicht in der Bedeutung der objektiven Freiheit zu nehmen, sondern kommt auf diesem Standpunkte lediglich aus der besondern Subjektivität des Handelnden. Es erscheint daher nur als Naturtrieb, und so ist es die Rache, welche als Verwirklichung des eben angeführ-

1) Hegel: Encyklopädie §. 436, 437.
2) Hegel: Rechtsphilosophie §. 125.

ten Zorntriebes, den wahrhaften Gehalt desselben abgeben muß. Diese Mangelhaftigkeit der Form, unter welcher hier das Recht erscheint, wird nun zugleich der Allgemeinheit seines Inhalts Abbruch thun. Denn da der Widerspruch der geselligen und selbstsüchtigen Interessen im Rechte nur negirt ist, sie aber nicht als Momente darin erhalten und wahrhaft mit ihm versöhnt sind: so wird das Recht zum abstrakt Allgemeinen, indem das von ihm ausgeschlossne Besondere ihm gegenübertritt, und es selbst zu einer Seite des Gegensatzes, zu einem Besonderen, herabsetzt. So kehren sich die Zwecke des Wohls feindlich und mit Undank gegen das Recht, nachdem dieses ihren Streit unter einander selbst beschwichtigt hatte.

3. Da der Ausgang dieses im folgenden Kapitel zu betrachtenden Kampfes, als die Negativität beider Seiten, zugleich den Uebergang der praktischen Zwecke des Wohlwollens in den theoretischen Zweck des allgemeinen Selbstbewußtseins bildet, so kann die geschichtliche Gestalt dieses Uebergangs, das Moralsystem von Adam Smith hier sogleich mit wenigen Worten antizipirt werden. Er stellte nämlich das Prinzip der Sympathie auf: „Nicht das sei der Zweck meines Handelns, wozu mich die praktischen Triebe des Willens als solche bestimmen, sondern allein dasjenige in dem Betragen eines Andern, was ein unpartheiischer Zuschauer daran billigt, der das Thun und Leiden des Andern betrachtet, und sich in seine Lage versetzt, d. h. mit ihm sympathisirt.“ [1])

Wir sehn hier in der That den Beginn eines theoretischen Prinzips, indem nicht der in der Besonderheit seiner Zwecke Befangene, sondern ein leidenschaftsloser Zuschauer, ein allgemeines Selbstbewußtsein, den Zweck zu bestimmen hat. Da aber, bemerkt Schleiermacher [2]), die Beobachtenden gewiß nicht mit demjenigen sympathisiren werden, dessen selbstsüchtige Triebe zu schwach sind, weil sie, als wohlwollend, seine Erhaltung bezwecken, und zwar so, daß wegen der geforderten Sympathie dieser Zweck nicht nur durch sie, sondern auch durch ihn, also

1) Nach Garve a. a. O. S. 160—166.
2) a. a. O. S. 159.

durch seine Selbstsucht hervorgebracht werde: so erhellt, daß in diesem Systeme die Selbstliebe am innigsten mit der Geselligkeit verknüpft sei. Dies ist dann auch der Grund, warum dasselbe nothwendig hier seine Stelle findet, obgleich auch bis auf den moralischen Sinn des Hutcheson, (da durchaus für das Urtheil jenes Zuschauers kein anderes Kriterium, als das subjektive Gefühl des Einzelnen vorhanden ist), dies Prinzip des Adam Smith zurückgeleitet werden könnte; wie denn auch der Titel seines Werkes über Moral eine Theorie der moralischen Empfindungen verspricht.

Umgekehrt ist der Inhalt, welchen Hutcheson für sein moralisches Gefühl findet, gänzlich aus den Zwecken der Geselligkeit geschöpft; worin er mit allen englischen Moralisten übereinstimmt. Und so sehn wir viele Moralsysteme, mehrere Seiten des ganzen Systems umfassen. Ja jedes bedient sich aller ethischen Begriffe überhaupt, und es fragt sich nur, welcher das Bestimmende in jedem sei; und nach diesem muß es dann auch beurtheilt werden. So verbleibe denn auch Adam Smith die ihm so eben angewiesne Stelle. So haben wir Hutcheson schon auf jenen früheren Standpunkt stellen müssen, weil er sein Prinzip so ausdrückt [1]), daß das moralische Gefühl zwischen den selbstsüchtigen und wohlwollenden Neigungen entscheide, diese jenen vorziehe, und unter den geselligen wieder die ein größeres Ganze umfassenden den beschränkteren. Damit erweitert sich aber das Wohl Andrer zuletzt zum Wohle Aller [2]), und das höchste Motiv unsres Handelns wird so die allgemeine Menschenliebe, und ein oft leerer Weltbürgersinn.

---

1) a. a. O. Siebenter Abschnitt.

2) Hegel: Rechtsphilosophie §. 125.

Drittes Kapitel.

Kampf von Recht und Wohl.

A. Da das Recht zwar einerseits, als ein besonderes, den Zwecken des Wohls gegenübertrat, andrerseits aber doch, als die Forderung der Allgemeinheit, das jene Besonderheiten unter sich Subsumirende blieb: so ist der nächste Ausgang des Kampfes der, daß das Wohl des Einzelnen und der Anderen, welches jener befördern will, nicht dem allgemeinen Dasein des Willens oder dem Rechte widersprechen dürfe. Es ist also nicht erlaubt ein Verbrechen aus moralischer Absicht, d. h., zum Wohle Anderer zu begehen [1]), noch Geschenke zu machen, statt seine Schulden zu bezahlen, obgleich die Menschen häufig die Verwirklichung dieser moralischen Absichten dem Rechtthun vorziehn, und zwar aus dem sehr natürlichen Grunde, daß im letzteren weiter kein besonderes Verdienst zu liegen scheint, weil der Mensch sich dabei nicht nach seinem eigenthümlichen Charakter geltend machen kann, sondern sich einem an und für sich seienden Gesetze anschließen muß; wogegen die moralischen Zwecke der subjektiven Freiheit, als solcher, angehören, und dem nach seinen besonderen Interessen frei handelnden Menschen somit subjektive Befriedigung gewähren.

Doch enthält dieser Sieg des Rechts zugleich seine Niederlage. Denn als das Mächtige über die Zwecke der Selbstsucht und der Geselligkeit, griff es ihre Einseitigkeit an, und erhob sie durch Ausgleichung ihres Zwistes in den allgemeinen Zweck des Rechts. Dadurch wurden sie aber selbst zum Rechte, ohne jedoch den Weg zu vergessen, von dem sie herkamen, d. h., ohne den besonderen Inhalt des Wohls zu verlieren. So findet sich vielmehr, daß sie, als die Totalität beider Seiten, das

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 126.

Höhere sind gegen die Einseitigkeit des Rechts, welches nur die abstrakte Allgemeinheit aufzuweisen hat. Und in der That ist auch logisch das Besondere umfassender, als das nur Allgemeine; denn zur Besonderheit gehören, wie wir bereits oben sahen, zwei, welche als der Art nach verschieden, die Allgemeinheit und die Besonderheit selber sind.

B. Der Fall, in welchem das abstrakte Recht dem Wohle weichen muß, ist nun da zu suchen, wo das Wohl zugleich empirisch als Recht erscheint. Da das Recht nämlich vom Leben unzertrennlich ist, indem der Wille nur lebend, als dieses absolut ausschließende Atom, Persönlichkeit hat, das Wohl aber, als perennirende Affirmation des Subjekts, in seiner höchsten Spitze zusammengefaßt, ebenfalls das Leben ist, und es als seine allgemeine Bedingung fordert: so ist das Leben der Punkt, wo das Wohl zum Rechte wird. Das Wohl des Menschen in diesem oder jenem Momente des Lebens darf also keinen Rechtsanspruch machen, aber das Leben selbst, als Totalität des Rechts und Wohls, in Kollision mit dem abstrakten Rechte, als solchem, hat ein unumstößliches Recht, sich auf Kosten desselben geltend zu machen, — das Nothrecht. [1]) Und nur höheren Pflichten, welche Wohl und abstraktes Recht zugleich negiren, braucht das Leben sich zu opfern.

1. Diesem Begriffe des Nothrechts gemäß, stellt nun Feuerbach [2]) folgende Definition desselben auf: „Der Zustand der höchsten Noth schließt nach ausdrücklichen Gesetzen die Strafbarkeit der Entwendung aus. Dieser Nothstand ist vorhanden, wenn die Entwendung fremden Eigenthums die einzige Bedingung zur Erhaltung des Lebens des Entwenders, oder seines Weibes, oder seiner Kinder war. (Nicht auszudehnen auf andere Verwandte)." Und in der That ist es zuerst absolut nothwendig, daß der Diebstahl einzige Bedingung war; denn gab es noch andere, so war gar keine Kollision vorhanden. Ferner darf nur das abstrakte Recht des Eigenthums, oder das Dasein des freien Willens in einer äußerlichen Sache,

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 127.
2) Lehrbuch des peinl. Rechts §. 321.

nicht das Leben des Andern, als der ganze Umfang seiner Freiheit, verletzt werden, da wir das Leben ja eben als das Nichtzuverletzende setzten, und es unmöglich zu gestatten ist, ein Leben zu verletzen, um das andere zu retten. Drittens endlich muß der Handelnde selbst oder doch seine eigentliche Familie in Gefahr sein; denn er darf nur das Dasein seiner eignen Persönlichkeit auf Kosten fremden Eigenthums erhalten, nur mit Weib und Kind bildet er aber eine Rechtsperson, nicht mit entfernteren Verwandten, oder gar Fremden.

Mit Recht führt daher Feuerbach die vollständigen Bedingungen des Nothrechts folgendermaßen auf: „1) Die höchste Noth (rechte Hungersnoth), nicht blos Armuth; 2) der Entwender mußte keine anderen rechtlichen Mittel zur Rettung haben." Beide Bedingungen sind schon unmittelbar in der Definition enthalten. „3) Der Gegenstand der Entwendung mußten Eßwaaren sein; 4) der Entwender mußte nicht mehr genommen haben, als zur Abwendung der Noth erforderlich war." Denn da nur das Leben jenes hohe Recht hat, so mußte es im Momente der Handlung in Gefahr sein, so daß die Nichtbefriedigung des physischen Bedürfnisses sogleich den Tod herbeigeführt haben würde. Blieb dem Handelnden aber noch Zeit übrig, um Geld zu entwenden, und nachher Eßwaaren dafür zu kaufen, so war die Gefahr noch nicht so nah, und es hätten, ehe sie eintrat, noch viele andere Mittel aufgefunden werden können. „5) Der Handelnde mußte nicht härtere Mittel angewendet haben, als nöthig waren, um die Entwendung zu vollenden. Jede Art des Diebstahls, selbst gewaltsamer, wirkt unter diesen Bedingungen Strafloſigkeit. Den Beweis der Noth führt der Entwender."

2. Das preußische Landrecht[1]) hat nun den Begriff des Nothrechts nicht richtig aufgefaßt, indem es den Thäter einzig und allein an die Gnade des Monarchen verweist; denn es ist nicht Gnade, sondern das Recht selbst, was er in Anspruch zu nehmen hat. Freilich wenn die Praxis die Erlaubniß der Ent-

1) Theil II, Titel 20, §. 1115.

Entwendung beim Nothrecht auf Holz, Geld u. s. w. ausdehnt, so ist dies dann allerdings der Ort, wo statt des Rechts, als partielle Begnadigung, ein Milderungsgrund der Strafe eintreten kann.

3. Es könnte scheinen, als gehörte auch die Nothwehr zu diesem Nothrechte; denn auch in ihr schützt der Handelnde sein Leben und sein Recht darauf, aber nicht auf Kosten fremden Eigenthums, sondern fremden Lebens, und so wäre die Nothwehr eine Ausnahme von der Regel, daß zur Erhaltung des Lebens das Leben selbst nicht verletzt werden dürfe. Indessen ist überhaupt hier gar keine Kollision des Lebens mit dem Rechte vorhanden. Denn wer das Leben eines Andern dergestalt angreift, daß er es, wenn man ihn nicht daran hinderte, unbedenklich verletzen würde, hat sich selber das Gesetz gegeben, daß sein Leben nicht unverletzlich sei. Er hat sich also seines Rechts durch seine eigne That entäußert; und die Nothwehr ist deshalb, statt Verletzung des Rechts, vielmehr die Wiederherstellung des durch den Angriff schon der Möglichkeit nach verletzten Rechts.

Daß aber dieses Geltendmachen des Rechts hier nicht als Strafe erscheint, welche der an und für sich seiende Wille des Staats verhängt, sondern durch den Verletzten selbst ausgeführt wird, kommt daher, weil sonst das gefährdete Recht unwiederbringlich verloren gehn würde. Dieser Fall findet nun nicht allein beim Leben Statt, sondern kann auch bei unersetzlichem Eigenthum eintreten. Doch muß die Vertheidigung immer der Größe der Gefahr entsprechen, indem jedes Uebermaß mit Strafe zu belegen ist. [1]) Darum aber ist die Nothwehr aus der Wiedervergeltungs-, nicht aus der Präventionstheorie abzuleiten, weil der Angreifende schon durch gewisse Handlungen das Recht des Andern als ein verletztes, oder ein zu verletzendes ausgesprochen haben muß, und diese Möglichkeit der Rechtsverletzung, wie wir sahen, selbst schon eine Verletzung des Rechts in sich schließt.

---

1) Preuß. Landrecht Th. II, Tit. 20, §. 518—524, 820.

C. Da nun aber in jenem Falle des Nothrechts das Leben, als Wohl, nur darum den Sieg über das abstrakte Recht davon trug, weil es dieses auch an sich hatte, so sind beide eigentlich, ihrem Begriffe nach, mit einander versöhnt. Jedes hat dieselbe Berechtigung, als das Andere; und so muß es denn ein drittes Verhältniß [1]) derselben geben, wo jedes das Andre anerkennt, und beide erhalten bleiben. Das Wohl gilt nun nicht mehr, wie im Nothrecht, nur darum, weil es selbst als abstraktes Recht erscheint, sondern als Wohl, obgleich es dann freilich auch durch gesetzliche Bestimmungen die Form des positiven Rechts erhält. Eben so wird das abstrakte Recht des Eigenthums nicht negirt, obgleich es sich nur so geltend machen darf, daß es das Wohl des Andern nicht verletze.

Die empirische Erscheinung dieses so eben entwickelten Begriffs ist nun das beneficium competentiae mit der cessio bonorum [2]), welche wegen dieser absoluten Identität beider Seiten, da eine Wohlthat zum Rechte geworden ist, vom Gesetze dann auch als Rechtswohlthaten ausgesprochen werden. Wenn nämlich ein Schuldner durch Unglücksfälle insolvent geworden, (diese moralische Unschuld ist hier nöthig, weil die Natur der Wohlthat, als welcher man würdig sein muß, nicht verletzt werden darf), so kann er seine sämmtlichen Güter abtreten; in welchem Falle er dann vom Personalarrest frei sein soll. Für die fehlenden Prozente haftet indessen alles, was er in der Folge noch erwirbt: doch muß ihm eben durch die Wohlthat der Kompetenz von diesem Erwerb so viel gelassen werden, als nöthig ist, um die seinem Stande angemessne Kost, Wohnung, Kleidung, Geräthschaften u. s. w. sowohl für sich, als für seine Familie anzuschaffen. Er behält also nicht nur genug, um nicht zu verhungern, was eine Forderung des Nothrechts wäre, sondern auch so viel, daß es ihm wohl gehe, was mehr ist, als das strenge Recht eigentlich geben kann. Eben so wird das Recht des Gläubigers anerkannt, und die Schuld nicht getilgt, nur daß das Recht des Zurückforderns

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 127, Anmerkung.
2) Gerichtsordnung für d. preuß. Staaten Th. I, Tit. 48, 49.

wie bei Moratorien, einigen Verzug erleidet, damit es mit dem Wohl des Schuldners friedlich zusammen bestehen könne.

In dieser absoluten Harmonie sowohl der besonderen praktischen Zwecke unter einander, als derselben mit dem Rechte, hat der unvernünftige Trieb sein Sollen oder seine Bestimmung, seine Objektivität, als ausgeführten allgemeinen Zweck, erreicht. Wie der Wille also jetzt nicht als dieser Einzelne, sondern als allgemeines Dasein der Freiheit objektiv ist, — das Moment des Rechts an unserm Standpunkte, — eben so ist es auch das Subjekt selbst nach seiner subjektiven Thätigkeit, was sich so realisirt. Das Ich, welches sich als die objektivirte Allgemeinheit des Zwecks weiß, nichts desto weniger aber thätig bleibt, kann sich daher zum Inhalte seiner Thätigkeit nur das Anschauen dieses Realisirtseins machen. Der Geist aber, der sich so in den Objekten wiederfindet, indem er die Dinge als sich und sich als die Dinge erkennt, ist das allgemeine Selbstbewußtsein oder die Vernunft[1]); und wir haben somit die theoretischen Zwecke erreicht.

---

1) Hegel: Phänomenologie des Geistes S. 162—173; Encyklopädie §. 438, 439.

Dritter Abschnitt.

Die theoretischen Zwecke.

Indem wir von den praktischen Zwecken zu den theoretischen fortschreiten, wird zunächst dieser Weg vergessen, und letztere ohne jene herausgehoben; wodurch der allgemeine Zweck wieder zu einem besonderen wird, dem Zwecke des Wissens, oder der vernünftigen Erkenntniß der Welt, welcher sich nur den bisherigen anreiht, ohne schon der umfassende und höchste Zweck zu sein.

Zweitens sahen wir aber das Wohl sich nicht mehr abstrakt für sich setzen, sondern durch den allgemeinen Zweck bestimmt werden. Der theoretische Zweck wird also mit den Zwecken des Wohls in Beziehung treten, und der Mensch die praktischen Zwecke seiner Erkenntniß gemäß ausführen.

Diese Harmonie beider Seiten macht sie drittens zu einem Zwecke; und der Mensch, welcher die Totalität seiner Bestimmungen umfassend, sich die Uebereinstimmung alles dieses Mannigfaltigen in ihm zum Zwecke macht, strebt nach Vollkommenheit.

Erstes Kapitel.

Der Zweck des Wissens.

A. Auch der Zweck des Wissens muß noch als Trieb aufgefaßt werden; denn der Mensch hat eine natürliche Neigung zu lernen, zu erfahren, und die Befriedigung der Neugierde und Wißbegierde trägt eben so zur Glückseligkeit des Menschen bei, als die anderen Zwecke. Daß aber das Wissen ein Naturtrieb sei, lehrt uns schon die Neugierde der Kinder, und wird durch Aristoteles [1]) bestätigt: „Alle Menschen werden von Natur zum Wissen getrieben. Ein Beweis davon ist die Liebe zu den Sinneseindrücken; denn auch ohne ihrer zu bedürfen, sucht der Mensch sie um ihrer selbst willen, vor allen andern aber die Affektionen des Auges, weil das Sehen uns die meiste Erkenntniß verschafft, und die meisten Unterschiede offenbart." So begehren wir die Sinneseindrücke nicht nur um der Lust willen, die aus ihnen folgt, sondern auch aus einem rein theoretischen Interesse.

Da dieser Zweck aber, als Trieb, immer noch eine, obgleich von der bisher betrachteten spezifisch verschiedene Seite des Begehrungsvermögens ausmacht, so können wir sie, zum Unterschiede von jenem niederen Begehrungsvermögen, das höhere oder das vernünftige nennen. Und so unterscheidet auch Aristoteles [2]) diese zwei Thätigkeiten der Seele, welche er den vernünftigen und unvernünftigen Theil derselben nennt. „Ob diese aber wirklich Theile sind, fährt er fort, wie die des Leibes, oder ob sie nur den Worten nach zwei, in der That aber untrennbar sind, wie die hohle und erhabne Seite einer Kugel,

1) Metaphysik I, 1.
2) Ethic. Nicom. I, 13; Magn. Mor. I, 5; Eth. Eud. II, 2; de Anima II, 2; III, 9.

dies zu untersuchen, ist die Aufgabe einer andern Disziplin, und für unsre Betrachtung gleichgültig." Dennoch ist für uns der nothwendige Zusammenhang beider Seiten klar, da wir eben sahen, wie das höhere Begehrungsvermögen sich von selbst aus dem niederen entwickelte.

Darum begreift auch der Zweck des Wissens die bisher betrachteten Zwecke, als seine vereinzelten Momente, in sich. Denn wie die Selbstsucht jedes fremde Interesse, alles Anderssein überhaupt aufzehrt, so ist auch das Erkennen zunächst selbstsüchtig, indem das Subjekt, als wissend, seinen Gegenstand in seine eigne Substanz, in einen Gedanken verwandelt. Eben so ist der Gegenstand aber auch erhalten, und die begierdelose Anschauung läßt ihn frei in seinem Fürsichsein gewähren. Ferner setzt sich der Zweck des Wissens nicht mehr fremden Zwecken hindernd entgegen, wie das Wohl des Einen das des Anderen störte, sondern im Gegentheil befördert der Zweck des Wissens beim Einen denselben Zweck des Andern. Das Wissen ist also zugleich ein geselliger Zweck. Endlich drückt die dem Wissen zukommende Allgemeinheit des Zwecks, (denn das Denken ist die Thätigkeit des Allgemeinen), dasjenige seiner Momente aus, welches dem Zwecke des Rechts entspricht.

B. Dieses Wissen zum Endzweck aller menschlichen Handlungen gemacht, so daß alle anderen Zwecke demselben untergeordnet werden, ist nun der Standpunkt der spinozistischen Ethik. (Spinoza: Eth. IV, prop. XXVIII.)

1. Indem Spinoza, von den Affekten ausgehend, sie als Zwecke des Menschen anerkennt [1]), wie z. B. den Trieb der Selbsterhaltung [2]), ferner daß der Mensch ein geselliges Wesen sei [3]) u. s. w., so rekurriren in seinem Systeme alle früheren Stufen. Doch bleibt er dabei nicht stehen, sondern hält sie im Gegentheile für unfähig zum Prinzipe der Moral. Denn indem er mit Recht dem Einwande des Determinismus, nach

1) Ethice: IV, Defin. VII: per finem, cujus causa aliquid facimus, appetitum intelligo.
2) Eth. IV; prop. XVIII; schol. init.
3) Eth. IV; prop. XXXV; schol. init.

welchem die Triebe den Willen bestimmen sollen, sein volles Recht widerfahren läßt, sagt er: „Wenn wir durch solche Affekte getrieben handeln, sind wir nicht frei, sondern im Stande der Sklaverei [1]); was der Mensch aber als Sklave leidet und nicht aus sich mit Freiheit schafft, kann nicht der Endzweck seines Handelns sein. Ja weil alle unsere Handlungen zum Motiv solch einen Affekt und dieser wieder eine äußere Ursache hat, so ist der Mensch nie frei, und wenn er es dennoch wähnt zu sein, so kommt dies daher, daß er die Ursache nicht kennt, welche ihn bestimmte [2]), und die ihrerseits selbst wieder an die unendliche Kette der andern Ursachen geknüpft ist." [3])

2. Da nun aber die Grundlage aller Moral die freie Selbstbestimmung bleiben muß, so scheint aus dieser spinozistischen Ansicht durchaus kein Moralsystem hervorgehn zu können, es sei denn, daß die Freiheit, welche Spinoza im Praktischen vermißt, in einem anderen Gebiete gesucht werde. Und diesen Ausweg schlägt er denn auch in der That ein, indem er das Wissen als jenes Gebiet bezeichnet. „Wir handeln nämlich frei, sagt er, wenn wir die adäquate Ursache unsrer Affekte sind [4]), oder die adäquate Idee derselben haben [5]); im entgegengesetzten Falle aber leiden wir." Eine adäquate Idee nennt er nun die klare und deutliche Einsicht, und eine adäquate Ursache eine solche, deren Wirkung klar und deutlich aus ihr selber, eine inadäquate dagegen, deren Wirkung nur zum Theil aus ihr erkannt werden kann. [6]) Indem also das Wissen um die Ursache des Affekts unser Leiden in Handlung verwandelt, so ist das Erwerben dieser adäquaten Idee unsrer Affekte der Endzweck des Menschen. Immer bleibt jedoch das freie Handeln ein nur Innres, nämlich die Thätigkeit des Bewußtseins; denn in der Ausführung kann sich der Affekt dem Einfluß äußerer Ursachen nie entziehen.

3. Da endlich diese Affekte nicht eher erkannt werden

---

1) Ethice V, praefatio, init.
2) Eth. II; prop. XXXV; schol.
3) Eth. II; prop. XLVIII.
4) Eth. III; Defin. III.
5) Eth. III; prop. I.
6) Eth. III; Defin. I.

können, als bis sie auf die göttliche Substanz zurückgeführt sind [1]), welche unter der Form ihrer beiden Attribute, der Ausdehnung und des Denkens, der Träger aller Dinge ist [2]), so geht die Erkenntniß der Affekte in die Erkenntniß des Weltalls auf. Diese Erkenntniß, wodurch sich der Mensch mit der Totalität seiner Bestimmungen in der Idee Gottes wiederfindet, erzeugt nun die Intellektualliebe Gottes [3]), welche den Geist am meisten einnehmen muß [4]), und welche die Liebe Gottes, insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird, zu sich selber ist. [5]) Solche Liebe ist nun an und für sich sowohl Glückseligkeit, als Tugend, so daß jene nicht erst der Preis von dieser ist. [6]) Auf diese Weise erhellt, wie der große Fortschritt Spinoza's gegen die früheren Moralprinzipien in dieser absoluten Allgemeinheit des Endzwecks zu suchen ist.

C. Wir sehn aus dieser Darstellung der spinozistischen Ethik, wie Spinoza, seinem orientalischen Ursprung getreu, die im Morgenlande überhaupt zurücktretende Freiheit des subjektiven Willens, als praktische Selbstbestimmung läugnet, dadurch aber völlig den Standpunkt der Moral verletzt, auf welchem der Mensch eben, als dieses einzelne Subjekt, frei sein soll. Denn die freie Intelligenz, welche er an die Stelle setzt, ist nicht das hier Geforderte, da die Affekte, obgleich in die Allgemeinheit des Wissens erhoben, immer als Affekte bleiben. Und weil der praktische Wille auf diese Weise noch immer nicht aus seiner Sklaverei befreit zu sein scheint, so ist diese Seite des spinozistischen Systems eine von denen, welche am meisten angegriffen und verabscheut wurden. Was aber die wahrhafte Würdigung des Prinzips betrifft, so ist es zwar einerseits, eben wegen dieses Aufgebens der individuellen Freiheit, das erhabenste, obgleich es dadurch andrerseits die Grenzen unsrer Disziplin überschreitet, wie denn auch die Ethik

---

1) Eth. V; prop. XIV. 2) Eth. I, prop. XV; II, prop. I, II.
3) Eth. V; prop. XV. 4) Eth. V; prop. XVI.
5) Eth. V; prop. XXXVI. 6) Eth. V; prop. XLII.

des Spinoza zugleich das ganze System seiner Philosophie umfaßt.

Die diesem Prinzipe bleibende Wahrheit läßt sich aber aus den eignen Andeutungen des Spinoza herausfinden. Denn indem die Freiheit aus der Erkenntniß der Affekte entspringt, erklärt Spinoza dies näher dahin, daß der Mensch frei sei, wenn er dem Befehle der Vernunft folge [1]): diese durch die Vernunft geleiteten Affekte seien dann Tugend. [2]) Und in der That werden wir das höchste Gut auch als ein Vernünftiges, und die richtige Erkenntniß als eine wesentliche Seite desselben ansehn müssen; wenn gleich nicht, wie Spinoza behauptete, das Gute in der Erkenntniß erschöpft ist. Der Satz des Spinoza, worin er ihre abstrakte Identität aufstellt: Voluntas et intellectus unum et idem sunt [3]), ist also einseitig und nur von relativer Wahrheit.

Und so müssen wir denn vom spinozistischen Standpunkt weiter schreiten, indem das Mangelhafte desselben im Weglassen der freien Selbstbestimmung des praktischen Willens und seiner Zwecke überhaupt besteht, während ihm diese doch wesentlich sind. Deshalb treten sie auch jetzt wieder neben der Intelligenz hervor, und da sie sich selbst zum Denken erhoben haben, so manifestirt dieses sich dergestalt in ihnen, daß sie mit Verstand und Umsicht auszuführen sind. Daß diese sich also in den menschlichen Handlungen zeigen, ist jetzt Zweck, und auch dieses Handeln aus Erkenntniß sehn wir schon in seinen Grundzügen beim Spinoza angelegt, indem er zum Satze der durch die Vernunft geleiteten Affekte hinzufügt, daß je mehr der Mensch alle Dinge als nothwendig, (d. h. eben auf die Natur Gottes bezogen), erkennt, er eine um so größere Macht über seine Affekte ausübe, und weniger von ihnen zu leiden habe. [4])

---

1) Eth. IV; prop. LXVI, schol. 2) Eth. IV; prop. XXIII, XXIV.
3) Eth. II; prop. XLIX, corrol. 4) Eth. V; prop. VI.

Zweites Kapitel.

Das Handeln aus Erkenntniß.

A. Indem die Erkenntniß der Affekte die Wahrheit in sich schließt, das Handeln aber aus dieser Erkenntniß fließen soll, so ist jede Handlung jetzt als Ausdruck eines wahren Satzes anzusehn.

1. Dies ist denn ein wesentlicher Fortschritt gegen die so eben verlassene Stufe. Denn obgleich das Wissen, als allgemeiner Zweck, das Sollen des Menschen, oder seine Bestimmung und an und für sich seiende Objektivität erreicht, so bleibt es doch immer noch subjektiv. Selbst daß die Affekte, als in äußere Handlungen übergehend, die innre Thätigkeit des Wissens auf adäquate Weise im Attribute der Ausdehnung ausdrücken, benimmt dem Wissen nicht diese Einseitigkeit; und erst dadurch, daß es sich selbst zum Prinzip der praktischen Zwecke zu machen sucht, verläßt es seine blos subjektive Haltung. Das objektive Wissen, als diese gesetzte Identität des Begriffs mit seinem Gegenstande ist aber die Wahrheit, so daß jetzt der Zweck des Menschen ist, nicht nur in seinem Reden oder Denken, sondern auch in der Totalität seiner Thätigkeit, d. h. eben in jeder aus einem Triebe hervorgehenden Handlung, Wahrheit auszudrücken.

2. Der Moralist, welcher diesen Standpunkt zum Prinzip der ganzen Moral gemacht hat, ist nun Wollaston[1]; und mit vielem Scharfsinn zeigt er auf, wie in jeder menschlichen Handlung, die als gut gelten soll, ein wahrer Satz enthalten sei, wogegen in jeder schlechten ein falscher. So sagt er z. B.: „Einen Menschen zum Sklaven machen, ist unsittlich; denn es liegt in dieser Handlung der unwahre Satz: Dieser

1) Siehe über ihn Garve a. a. O. S. 172—175; u. Schleiermacher a. a. O. S. 159, 160.

Mensch ist ein vernunftloses Wesen, welches ich, wie Pferde und Ochsen, ohne seine Einwilligung, zu meinen Endzwecken gebrauchen kann." Zu entdecken, daß jede Handlung einen gewissen Satz ausdrücke, setzt aber Wollaston hinzu, sei nur dem aufmerksamsten Beobachter gegeben, obgleich es in der Geberdensprache jedermann klar sei, daß wir nicht blos durch Worte unsre Gedanken ausdrücken können. Und in der That hat Wollaston Recht, da die Handlung sogar die Sprache ist, welche unser Innres am deutlichsten enthüllt. [1])

Auch den Grad der Schlechtigkeit will Wollaston danach bestimmen, daß mehr oder weniger Unwahrheiten durch dieselbe Handlnng ausgedrückt werden. So fährt er fort: „Wenn ein Mensch den andern ermordet, so sagt er damit zweierlei aus; einmal: ich kann diesem Menschen das Leben wiedergeben, wenn es mir nicht mehr schädlich, oder wenn es mir sogar nützlich ist; denn augenscheinlich wollte ich ihm nicht das Leben, als Leben, rauben, sondern nur ihn mir unschädlich machen; und zweitens: ich vernichte durch die Ermordung eines Menschen nichts, als ein Leben und nicht zugleich eine vernünftige Denkkraft; denn nur die äußere Thätigkeit des Menschen wollte ich hindern, nicht aber die innre Thätigkeit seiner Vernunft."

3. Das Mangelhafte, was die Kritik an diesem Verfahren auszusetzen hat, ist nun, daß das Wahre und Falsche als feste Voraussetzungen hingestellt werden, und dann eine subjektive Vergleichung jeder gegebnen Handlung mit denselben, gemacht wird; statt daß die Wahrheit oder die Vernunft, (was allerdings das Richtige wäre), als Prinzip, das System der sittlichen Zwecke immanent aus sich entwickelte. So ist der Satz des Wollaston wohl ein Kriterium der Güte oder Schlechtigkeit, nachdem gehandelt worden ist, nicht aber das Bestimmende und Bewegende der Handlung selbst (ἡ ἀρχὴ. ὅθεν ἡ κίνησις). Ein Solches, oder der Zweck, soll jedoch in der Moral Prinzip sein. Wie also Wollaston das Wissen, als Maßstab des Zwecks, nur voraussetzte, so bedurfte ihm dieser selbst, um Gültigkeit zu haben, noch einer Prüfung. Da das

1) Hegel: Phänomenologie des Geistes S. 258.

Wissen aber auf diese Weise äußerlich an den Zweck gebracht wird, damit er sich verwirkliche, so sehn wir es sich als bloßes Mittel zu den praktischen Zwecken verhalten.

B. Wie jedoch das Wissen nun als Mittel erscheinen könne, und was somit dazu gehöre, daß die Handlung einen wahren Satz ausdrücke, wird sich aus der Betrachtung der im Handeln selbst enthaltenen Momente ergeben.

1. Da die Handlung sich stets auf einen einzelnen Fall bezieht, die durch dieselbe ausgedrückte Wahrheit aber, als solche, immer eine allgemeine Maxime sein muß, so ist die Handlung selbst der aus der Beziehung dieser beiden Seiten gezogene Schluß, welcher zum Obersatz den Zweck oder die allgemeine Maxime, als die Regel, zum Untersatz jedoch eine unter die Bedingung der Regel subsumirte Erkenntniß hat, und nun im Schlußsatz diese Erkenntniß für den einzelnen Fall durch das Prädikat der Regel bestimmt. So drückt die Handlung Wahrheit aus, wenn sie einen in allen seinen terminis richtigen Syllogismus enthält. Das Erste ist aber die richtige Erkenntniß des Obersatzes, und diese somit die erste Weise, wie das Wissen sich als Mittel zum Handeln darstellt. Zum Inhalt solcher Maximen haben wir aber bis jetzt nichts, als die früher angegebnen Zwecke der Glückseligkeit aufzuweisen, als: der Mensch müsse nach Lust streben, Reichthum erwerben, das Wohl Anderer befördern, Erkenntniß suchen, und die aus ihnen fließenden, und denselben untergeordneten Zwecke. So folgt z. B. aus dem Zweck des eignen Wohls die Maxime, seine Gesundheit zu erhalten, aus dieser wieder alle Regeln der Diätetik u. s. w.

2. Doch ist mit solchem Satze überhaupt noch nichts geschehn, wie Wollaston irriger Weise dabei stehen blieb, daß jede sittliche Handlung eine allgemeine Wahrheit sei: sondern es kommt auf die Erkenntniß des einzelnen Falls an, um zu sehn, ob er dem Zweck entspreche, und dieser in ihm, als in seinem Mittel, erscheinen könne. Wenn also z. B. [1]) beim Zweck der Gesundheit der Obersatz ist, daß alle schwere Wasser

1) Aristoteles: Eth. Nicom. VI, 8.

ungesund sind, so gehört zum richtigen Untersatze die Erkenntniß, ob dieses Wasser schwer sei, indem es nur, als leicht, ein gutes Mittel für die Gesundheit ist. Das Wissen wird also hier insofern Mittel zur Ausführung des Zweckes, als es die richtige Erkenntniß der Mittel ist, welche zum Zwecke führen. Diese Fertigkeit des Menschen, die richtigen Mittel zu treffen, heißt die Geschicklichkeit (δεινότης) [1]: und auch sie bleibt eine wesentliche Seite an der tugendhaften Handlung; denn auch zur Ausführung des guten Zwecks gehört eine geschickte Wahl der Mittel. An sich ist aber die Geschicklichkeit weder gut, noch böse; sondern es kommt auf die Natur des Zweckes an. Ist dieser gut, so wird sie eine Tugend, wie wir sehen werden, ist er aber schlecht, vollendete Schlechtigkeit oder Bosheit (πανουργία).

3. Endlich genügt aber selbst die Erkenntniß der Vordersätze noch nicht; denn die allgemeine Erkenntniß und die des einzelnen Falls können in Widerspruch gerathen, so daß eine falsche Schlußfolge gezogen wird: in welchem Falle dann, obgleich die Erkenntniß vorhanden ist, dennoch derselben zuwider gehandelt wird. Der Grund hievon ist aber folgender [2]): Das Einzelne steht unter der Herrschaft sinnlicher Empfindungen. Verbietet nun z. B. die allgemeine Maxime für die Gesundheit den Genuß des Süßen, und erkennt der Handelnde auch diese Speise als süß, räth aber in Bezug auf diesen einzelnen Fall die sinnliche Begierde, einem anderen Obersatze, daß alles Süße angenehm sei, folgend, den Genuß des Süßen an: so tritt ein Kampf ein zwischen Erkenntniß und Begierde; und es gehört also noch drittens zum Handeln aus Erkenntniß, daß durch Hemmung der Begierde der der Erkenntniß gemäße Schluß gezogen, und der Entschluß zur Handlung auch ausgeführt werde. Diejenige Eigenschaft des Menschen aber, welche diese Richtigkeit des Schlußsatzes bewirkt, ist die Festigkeit des

---

1) Aristoteles: Eth. Nicom. VI, 12, 13; Magn. Mor. I, 35; Eth. Eud. V, 12, 13.

2) Aristoteles: Eth. Nicom. VII, 3.

Charakters, sich weder durch Lust, noch Schmerz wider seine bessere Einsicht umstimmen, und von seinem Vorsatze abbringen zu lassen.

Darum unterscheidet Aristoteles an derselben auch zwei Seiten, die Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια), welche der Lust, und die Standhaftigkeit (καρτερία), welche dem Schmerze widersteht. [1]) Sie sind eben so wenig Tugenden, als die Geschicklichkeit; denn sonst müßte ihnen schon ein guter Zweck vorausgesetzt sein: sondern sie führen nur, der Zweck sei, welcher er wolle, die demselben als dienlich erkannten Mittel mit Beharrlichkeit auch gegen die sinnlichen Antriebe aus. Auf dieses rein Formelle des Charakters kommt es hier an, und erst der Inhalt des Zwecks entscheidet für die Güte oder Schlechtigkeit des Handelns, obgleich auch diese formelle Festigkeit immer ein nothwendiges Moment jeder tugendhaften Handlung bleiben muß. Die ihr entgegenstehenden Eigenschaften sind aber die Unenthaltsamkeit (ἀκρασία), welche sich von der Lust hinreißen läßt, und die Weichlichkeit (μαλακία), welche dem Schmerze unterliegt.

C. Hiemit ist nun die Totalität der Form für dieses Handeln aus Erkenntniß erschöpft, und es kommt nur noch darauf an, zu bestimmen, welcher Inhalt sich als das Wesen dieser Erscheinung kund geben müsse.

1. Da jede menschliche Handlung überhaupt die drei Seiten enthält: der innerlichen Willensbestimmung, des äußeren Daseins des Willens, und der Beziehung beider, als der Handlung selber, so werden wir zunächst das Moment des Innren zu erwägen haben. Dieses, was früher die Absicht war, hat sich jetzt mit dem ganzen Inhalt der Zwecke erfüllt, welche, wie wir sahen, sich ausführten, als durch richtige Erkenntniß bestimmt, ohne daß die Begierde ihnen Hindernisse in den Weg legen konnte. So wird der Zustand der Seele diese Harmonie des höheren und niederen Begehrungs-

1) Aristoteles beschäftigt sich mit ihnen im siebenten Buche der nikomachischen Ethik; Magn. Mor. II, 4, 6; Eth. Eud. VI. Auch bei Plato finden sich schon Andeutungen davon: Protagoras, p. 352, 353, Steph. (p. 230—232, Bekk.)

vermögens sein, und selbst zum Inhalt des Zwecks werden. Dieser ist dann das von Plato [1]) geforderte Verhältniß der Seelenthätigkeiten; nach welchem der Vernunft (νοῦς) der Zorn (θυμὸς) helfend zur Seite steht, um zu bewirken, daß die Begierde (ἐπιθυμία) den Befehlen derselben Folge leiste.

2. Indem ferner auf dem Standpunkte des allgemeinen Zwecks die äußere Welt als der Spiegel des handelnden Subjekts erscheint, so müssen auch die Dinge in harmonischen Verhältnissen mit einander stehn, und zugleich der richtigen Erkenntniß ihrer Eigenschaften und Beziehungen gemäß behandelt werden. Diese durch den Menschen hervorzubringende objektive Harmonie ist nun von Klarke [2]) zum Grundsatz der Moral gemacht, und als das Prinzip der Schicklichkeit der Dinge ausgesprochen worden. „Der Mensch, sagt Klarke, der mit der Vernunft alle diese Dinge überschaut, kann keine andere Richtschnur seines Betragens gegen sie haben, als die, welche aus ihrer eignen Natur entspringt. Und wie der Urheber der Natur sie in schöner Harmonie erschuf, so muß die Einwirkung der Menschen auf sie eine gleichfalls Harmonie hervorbringende sein."

„Die Pflichten des Menschen richten sich also nach den Verhältnissen der Dinge selbst, und jemehr Verhältnisse, desto mehr Pflichten. Der tugendhafte Mann behandelt folglich einen Baum als einen Baum, d. h., als ein vegetatives Wesen, welches wachsen, gedeihen, blühen, Früchte tragen und sich fortpflanzen kann u. s. w. Er behandelt endlich den Menschen als Menschen, d. h., als ein vernünftiges und sittliches Wesen, oder als Selbstzweck. Hier häufen sich nun die Beziehungen. Er wird jeden Menschen nach allen den eigenthümlichen Verhältnissen behandeln, worin derselbe zu ihm und Andern steht", u. s. w.

Garve bemerkt nun sehr richtig über dies Prinzip: „Es ist dies nicht die Schicklichkeit im platonischen Sinne, nach welcher sie in der harmonischen Vereinigung aller Seelenkräfte

1) De republ. IV, p. 439—442, Steph. (p. 202—207, Bekk.)
2) Siehe über ihn Garve a. a. O. S. 167—172.

bei jeder Handlung besteht. (Die erste von uns angeführte, mehr subjektive Harmonie). Es ist nicht die Schicklichkeit der Handlungen im stoischen Sinne, welche alle übrigen Dinge nur in Beziehung auf den Menschen selbst und dessen Natur ansieht. Die klarkesche Schicklichkeit ist die Behandlung jedes Dinges in seiner Art und nach seiner Natur." Diese letzte Schicklichkeit ist also die mehr objektive Harmonie, wogegen wir die stoische sogleich als die Totalität der zwei so eben betrachteten Momente werden auffassen können.

Klarke sieht aber nicht, daß, indem er alle Verhältnisse überhaupt voraussetzt, er so auch die sittlichen als gegeben annimmt, und nun blos die leichte Schlußfolge zu machen hat: Also muß ihnen gemäß gehandelt werden; statt daß gerade das Wesentliche bei der Deduktion der Pflichten ist, die Nothwendigkeit ihres Seins zu erweisen, nicht es vorauszuschicken. Wollaston setzte doch wenigstens nur das Wahre und Falsche voraus, welches dann meist auf die Abwesenheit oder das Vorhandensein des Widerspruchs hinauslief: so daß sich bei ihm immer noch ein Kriterium, wenn gleich ein ganz formales, für das System der Pflichtenlehre darbot; nach Klarke aber ist selbst ein solches verschwunden.

3. Indem der Mensch die Dinge den Beziehungen gemäß behandelt, die sie unter sich haben, die innre Quelle dieses Handelns indessen die Harmonie seiner eignen Seelenthätigkeiten ist, so müssen beide Seiten übereinstimmen, und wir haben so drittens die Harmonie der innren Zweckbestimmungen des menschlichen Geistes mit den objektiven Verhältnissen der Dinge. Dies ist wieder, wie alle bisherigen Stufen, eine nothwendige Seite am Guten. Nach derselben befriedigt der Mensch nur dann, an dem Orte, insoweit die Triebe seiner Natur, als sich diese Befriedigung mit der Natur und den Eigenschaften der Dinge verträgt. Ein solches Handeln kann das ziemende, schickliche oder anständige genannt werden, indem sich der Mensch dabei in jede Lage schickt, nirgends anstößt, sondern in allen Verhältnissen des Lebens auf eine geregelte, geordnete Weise handelt.

Am

Am besten haben die Stoiker dasselbe beschrieben, und auch diesen Zweck noch als Trieb aufgefaßt, nämlich als den Trieb nach Ordnung, Schönheit, Anstand. [1]) Von diesem ist nur noch ein Schritt zu machen, um das System der menschlichen Triebe, welches unter den Stoikern besonders Chrysipp [2]) am vollständigsten entwickelte, zu erschöpfen. Jenes dem ganzen System der Triebe gemäße Handeln nannten nun aber die Stoiker, und zwar schon Zeno [3]) καθῆκον, und sie sahen es als die nächste Stufe zur Tugend an, mit welcher es indeß noch durchaus nichts gemein habe, indem sie auch die tugendhafte Handlung (κατόρθωμα) genau davon unterschieden; denn das καθῆκον sei immer noch Handeln aus Naturtrieben, diese und ihre Befriedigung aber niemals Güter oder Tugend, wenn gleich wünschenswerthe Dinge. Da nämlich die Tugend das einzige Gut war, so galt alles Andere für gleichgültige Dinge (ἀδιάφορα) [4]); dennoch waren unter diesen die einen der Natur angemessen, die annehmlichen Dinge, (aestimanda), die anderen ihr zuwider, (rejecta), andere endlich weder das Eine noch das Andere (μέσα) [5]); und von der ersten Klasse wurden nun nach einer Nachricht alle, nach einer anderen nur die werthvollsten (πολλὴν ἔχοντα ἀξίαν) προηγμένα, von der zweiten wieder alle oder doch die verwerflichsten (πολλὴν ἀπαξίαν ἔχοντα) ἀποπροηγμένα genannt. Die Stoiker selbst können darüber verschiedener Ansicht gewesen sein. Immer sollte indessen der vernünftige Trieb nach Anstand in der schicklichen Handlung den Menschen dazu bestimmen, die ersten, z. B. Gesundheit, Reich-

---

1) Stobaeus: Eclog. Eth. P. II, p. 158. (ed. Heeren); Cicero de Officiis I, 3, 4; de Finibus III, 6; und die vortreffliche Darstellung des stoischen Systems von Garve, a. a. O. S. 63—68.

2) Diog. Laërt. VII, §. 85 sq. und diese Grundtriebe (ὁρμάς) nennt Cicero: de Finib. III, 5, principia naturae.

3) Diog. Laërt. VII, §. 108.

4) Diog. Laërt. VII, §. 104; Cicero: de Finib. III, 16; Stobaeus: Eclogae Ethic. P. II, p. 142, 144.

5) Cicero: de Finibus IV, 25.

thum, Ehre zu suchen, die zweiten, z. B. Krankheit, Armuth, Schande zu fliehen. [1])

Indem sich nun das Handeln aus Erkenntniß durch die nothwendig in ihm enthaltenen Momente dazu fortgebildet hat, die Harmonie aller menschlichen Verhältnisse und Zwecke zum Inhalt zu haben, so ist der theoretische Zweck des Wissens mit den praktischen Zwecken vollkommen ausgesöhnt. Es soll nicht nur dem Wissen gemäß gehandelt werden, sondern auch die Erkenntniß, als solche, wird wieder zum Zweck. Und dies unbestimmte Konvolut aller Zwecke des Menschen, welche auszubilden und zu verwirklichen, zum letzten Zwecke gemacht wird, gibt uns die Vorstellung der Vollkommenheit. Diese auch noch als Trieb der Glückseligkeit, aber als der höchste, alle andern in sich enthaltende betrachtet, beschließt denn das System der nur endlichen Zwecke des Menschen.

---

1) Stobaeus: Eclog. Ethic. P. II. p. 154, 156; Diogn. Laërt. VII, §. 104; Cicero: Acad. Quaest. I, 10; de Finib. III, 15, 16; IV, 26.

Drittes Kapitel.

Die Vollkommenheit.

A. Da der Mensch jetzt nach der höchsten Vollkommenheit seiner Natur streben soll, diese Natur aber durch das bisher entwickelte System seiner Triebe gebildet wird: so ist die Forderung vorhanden, daß sie alle vervollkommnet werden, d. h. ihre höchste Ausbildung erreichen, indem zugleich, nach dem verschiedenen Werthe dieser Zwecke, der eine dem andern harmonisch untergeordnet werde. Weil jedoch auf diese Weise jeder nur in der Gegliederung und auf seinem Platze, nicht mehr in seiner Unbeschränktheit befriedigt werden darf, so weist die Erkenntniß, als das alles Uebrige im Menschen Leitende, wie sich selbst, also auch allen anderen Zwecken die Stelle an, wo sie als berechtigt auftreten dürfen.

B. Das Moralsystem, welches nun diese Stufe einnimmt, ist das leibnitzisch-wolfische.

1. Im allgemeinen Theile seiner Moral spricht Wolf [1]) daher von der Vollkommenheit, als vom ursprünglichen Gesetze der menschlichen Natur: „Dann sei der Zustand des Menschen vollkommen, wenn der gegenwärtige mit dem vorhergehenden und folgenden, und alle zusammen mit dem Wesen und der Natur des Menschen übereinstimmen. Was nun unsern äußeren und inneren Zustand vollkommner mache, sei gut, böse, was ihn unvollkommner mache." Da ferner die Erkenntniß die nothwendige Basis alles zweckmäßigen Handelns ist, so kann Wolf sie nicht verlassen. „Die Erkenntniß des Guten, (sagt er daher mit Recht), ist ein Beweggrund, es zu wollen. Wollen wir es nicht, so erkennen wir es auch nicht. Eben so ist die Erkenntniß des Bösen ein Bewegungsgrund, es nicht zu wollen. Will der Handelnde es also, so erkennt er es nicht." Auf diese Weise hat Wolf sehr richtig aufgefaßt, was

1) Kapitel I. Vom Gesetze der Natur.

auch schon Aristoteles behauptet, daß eben im Nichterkennen des Guten und Bösen die Schlechtigkeit bestehe. „Weil nun, (fügt Wolf hinzu), das Gute unserer Natur und unserm Wesen gemäß ist, so verbinden diese uns, das Gute zu thun, und das Böse zu unterlassen. Das Gesetz der Natur ist also: Thue, was dich und deinen und Anderer Zustand vollkommner, unterlaß was ihn unvollkommner macht."

2. Bei jeder Handlung, als dem Mittel zum Zwecke der Vollkommenheit, kommt also nach Wolf folgender praktische Schluß vor: 1) Das, was mich vollkommner macht, muß ich thun; 2) dies macht mich vollkommner; 3) also muß ich es thun. Eben so haben wir den negativen Schluß, wenn der Mensch diesem Gesetze zufolge etwas unterlassen soll. Auch die Natur dieses Schlusses und des Handelns diesem Schlusse gemäß erkennt Wolf nun wieder sehr richtig, und ganz in Uebereinstimmung mit der von uns gegebnen Entwickelung: „Die Sinne, (sagt er) [1]), und die Einbildungskraft hindern die Beobachtung des Gesetzes der Natur durch Verführung zu falschen Urtheilen und Störung der Aufmerksamkeit. Daher begründen die Affekte die Sklaverei des Menschen, und um zur Freiheit zu kommen, muß man nun beim Handeln folgende drei Punkte erfüllen: 1) heftige Begierde nach Vervollkommnung in sich erregen; 2) Fertigkeit zu urtheilen, was zu diesem Zwecke führe, erwerben; 3) unser Thun und Lassen immer bedenken. Der Obersatz [2]) ist also die allgemeine Maxime, wonach wir das Gute beurtheilen, der Untersatz die Erfahrung, welche wir von einer Begebenheit haben, und der Hintersatz die Vorstellung, dadurch der Affekt, welcher den Menschen handeln läßt, erregt, jeder andere aber unterdrückt wird."

3. Nach Aufstellung dieser Prinzipien folgt nun in einem besondern Theile das ganze System der Pflichten, deren Eintheilung den verschiedenen Thätigkeiten des Menschen entsprechen

---

1) Kap. III. Von der Art und Weise, das höchste Gut zu erlangen.

2) Kap. IV. Einige allgemeine Regeln, der Menschen Gemüther zu erkennen.

muß, indem sie alle zur Vollkommenheit gelangen sollen. Da aber auch dieser Zweck noch unmittelbar auf der Befriedigung der Triebe beruht, so findet Wolf auch das Vergnügen unmittelbar mit ihm verbunden; und sagt daher [1]): „Das höchste Gut oder die Seligkeit ist ungehinderter Fortschritt zu immer größerer Vollkommenheit. Indem dieser Fortschritt nun zugleich beständiges Vergnügen macht, wird die Seligkeit Glückseligkeit." Und um dieses Punktes willen wird Wolf von Kant [2]) noch für einen Eudämonisten gehalten, indem auch er die Reinheit des Guten trübe, obgleich Kant seinen besseren Sinn anerkennt, und daß sein Prinzip allen anderen eudämonistischen vorzuziehn sei. Für uns ist jedoch Wolf noch einer höheren Rechtfertigung fähig, da er den oben angegebenen wahrhaften Begriff der Lust richtig erkannte.

C. Die nähere Kritik des wolfischen Prinzips bezieht sich nun aber darauf, daß, indem es den ungehinderten Fortschritt zur Vollkommenheit, als der Uebereinstimmung aller Zwecke, und zwar zu allen Zeiten fordert, es nothwendig in den Progreß ins Unendliche verfallen muß.

1. Denn da einerseits die Totalität der menschlichen Zustände nie gegeben sein kann, sondern immer noch eine unendliche Zeitreihe daran fehlt, und andererseits eben so nicht mehr ein Zweck, welcher in jeder einzelnen That vollständig erschiene, Prinzip ist, sondern die unendliche Menge aller menschlichen Anlagen zur Vollkommenheit gelangen soll: so liegt es in der Natur eines solchen Zwecks, nie erreicht zu werden. Auch würde das Handeln unnütz sein, wenn die Vollkommenheit wirklich wäre. Das Handeln besteht also nur in der steten Annäherung zum Ziele, oder in der Vervollkommnung; und diese unendliche Reihe des ungehinderten Fortschreitens ist hier der nothwendige Inhalt und die Bestimmung des Handelns, wogegen sie beim an sich vollständigen Inhalt eines einfachen Prinzips nur die Form seiner wirklichen Erscheinung bildet

1) Kap. I des allgemeinen Theils.

2) Kritik d. prakt. Vernunft §. 8, S. 70; ferner S. 113; und Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 105, 106.

Weil nun der höchste Grad der Vollkommenheit nie erreicht werden kann, der letzte Zweck aber dennoch nicht als ein Jenseitiges angenommen werden darf, so liegt die Ansicht nahe, daß nicht das erreichte Ziel, als solches, sondern das unablässige Streben nach demselben, Zweck sei, da mit jedem Schritte der Vollkommenheit näher gerückt, und ein neuer Grad derselben erstiegen würde. Diese Seite der steten Annäherung zum Zwecke hat nun besonders Ferguson [1]) herausgehoben, und man könnte ihn auf den oben berührten, ganz abstrakten Standpunkt stellen, die Thätigkeit, als solche, zum Prinzip gemacht zu haben, wenn er sie nicht mit der Totalität der Naturtriebe erfüllt hätte; denn ob er gleich hauptsächlich der englischen Schule angehört, indem er die geselligen Zwecke zum Grundprinzip der Moral machte, so setzte er doch zugleich die Ausführung dieser Zwecke als die größte Vollkommenheit, welcher der Mensch indeß nur durch Annäherung fähig sei, da er immer thätig sein müsse, dazu aber gehöre, daß der Zweck nie erreicht sei. Und auch daran zeigt sich der Eklektizismus des Ferguson, daß er von den drei Grundgesetzen des Willens spricht: dem Gesetze der Selbsterhaltung, dem Gesetze der Geselligkeit und dem Gesetze der Vollkommenheit.

3. Der höchste Zweck des Menschen darf aber nicht so in die unendliche Reihe auseinander gerissen werden; denn er ist keine Summe, sondern ein Allgemeines, und vollendet in jeder einzelnen Erscheinung. Als solches hat sich aber die Vollkommenheit zuletzt eben selbst ergeben; denn wenn sie nicht als Vollkommenheit, sondern als Vervollkommnung Zweck ist, so wird der Zweck in jedem Momente erreicht und damit ein allgemeiner. Die Vollkommenheit hört also auf, eine Summe zu sein. Freilich scheint daraus hervorzugehn, als erreiche der Mensch immer nur Unvollkommnes, obgleich seine Unvollkommenheit in stetem Abnehmen begriffen sei: aber da die Vollkommenheit die durch die vernünftige Erkenntniß gesetzte Harmonie aller Beziehungen und Verhältnisse des Menschen ist,

1) a. a. O. Th. IV, Kap. IV, Abschnitt 1; und Garve a. a. O. S. 157—160.

so tritt doch in jeder Handlung die Vernunft, als das Herrschende und Leitende auf, wenn auch die unendliche Reihe vorhanden ist. Und obgleich jede einzelne Handlung, als äußeres Dasein der Freiheit, nicht den ganzen Umfang der Vollkommenheit ausdrückt, sondern immer noch etwas zu wünschen übrig läßt, so liegt dennoch die vollendete Harmonie in ihrer innerlichen Seite, welche aber gerade die wesentliche ist.

Denn der substantielle, in sich ganz allgemeine und absolut gegenwärtige Quellpunkt, woraus die äußere That entspringt, ist die innre Fertigkeit des Geistes, alle Verhältnisse, Zwecke und Triebe dem Befehle der Vernunft unterzuordnen. Diese Thätigkeit des Subjekts ist aber in sich alle Wirklichkeit und Objektivität, und somit zugleich vernünftiger Endzweck der Welt nur mit der näheren Bestimmung, daß hier auf dem Standpunkte der subjektiven Freiheit er noch lediglich Zweck des Individuums zu sein, und seine Wurzel allein in der Subjektivität desselben zu haben scheine, — das Gute.

Drittes Buch.

Das höchste Gut.

Die Lehre von den Tugenden, insofern sie das Besondere, auf Naturbestimmtheit Gegründete des Charakters umfaßt, wird eine geistige Naturgeschichte sein.

Hegel, Rechtsphilosophie.

Da das Gute der so lange gesuchte Endzweck der menschlichen Handlungen, und dieser somit das höchste Gut ist, weil in ihm die Vernunft, als das Höchste, alle natürlichen Bestimmungen des Charakters durchdringt: so sind alle Moralisten, welche das Gute zum Bestimmungsgrunde des Handelns machten, zum wahren Prinzipe der Moral gelangt, obgleich sich auch hier noch ein Fortschritt von Prinzipien, zuletzt aber die Negativität des moralischen Standpunkts überhaupt darbieten wird.

Doch heben wir zunächst den Begriff des Guten für sich heraus, so erhellt, daß, da alles Uebrige in der Welt, als dienendes Mittel, diesem allgemeinen Zwecke untergeordnet ist, er allein substantielles Dasein, jedes Andere aber nur eine marklose Existenz habe, deren Bestimmung es ist, zu verschwinden und dem Guten aufgeopfert zu werden. Es ist also wahrhaft nichts, als das Gute, und alles, was sich ihm entgegenstemmt, kann wohl kürzere oder längere Zeit widerstehen, muß aber doch endlich seiner Allgewalt weichen; denn unfehlbar dringt das Gute im Laufe der Zeiten durch. Diesen geistigen Pantheismus der Moral hat Euklides von Megara, des Parmenides Naturpantheismus potenzirend, in seinem Moralsysteme aufgestellt, wenn man System nennen kann den einzigen Satz, welchen Euklid

in dieser Beziehung behauptete: „Das Eine sei das Gute," und der uns das abstrakteste Prinzip gibt, das uns auf diesem Standpunkte begegnet. [1])

Und in der That wird das Gute, als die Vollendung des menschlichen Willens, auch allen späteren substantiellen Verhältnissen des Geistes, welche schon außerhalb der Grenzen der Moral fallen, zu Grunde liegen bleiben. Näher ist aber für uns, die wir den subjektiven Willen, als solchen, betrachten, zu entwickeln, wie aus dem Zusammenfassen seiner einzelnen Momente das Gute als die höchste Spitze desselben hervorgehe; — ein Hervorgehn, welches wir oben nur andeuten konnten.

Die Lehre von der Zurechnung gab uns nämlich zuerst den abstrakten Begriff des subjektiven Willens, oder die formellen Bedingungen der menschlichen Handlung. Die zwei Momente des Wissens und Wollens waren dabei in unmittelbarer Identität, indem als Gewolltes nur zugerechnet wurde, was der Handelnde wußte, oder worin das Wissen, wenigstens der Möglichkeit nach, enthalten war. Zweitens aber realisirte sich der Wille, und seine Handlung gewann einen Inhalt, indem die zwei Momente des Willens als für sich existirende Bestimmungsgründe hervortraten, das Wollen als die praktischen, das Wissen als die theoretischen Zwecke. Indem wir nun diese wieder in ihre, aber nicht mehr unmittelbare Einheit zurückgehn, und Totalität werden sahen, so hat sich jetzt die Realität des Willens, das System seiner Zwecke, mit dem Begriffe der Handlung zusammengeschlossen. Und so ist das Gute, als die zum Begriff erhobne Realität oder als der realisirte Begriff des Willens, die Idee des Willens, oder seine adäquate Existenz. [2])

---

1) Diogenes Laërtius: II, §. 106: *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά· τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνήρει, μὴ εἶναι φάσκων.*

2) Hegels Logik, Th. III, S. 362 flg.; Rechtsphilosophie §. 128 — 131; Encyklopädie §. 233 — 235.

Plato hat daher Recht gehabt, das Gute als Idee [1]) auszusprechen; denn seine Ideen sind das Allgemeine, die unveränderlichen substantiellen Gattungen, an welchen die einzelnen Dinge Theil haben; und so erlangen auch die menschlichen Handlungen nur dadurch Wesentlichkeit und Wirklichkeit, daß sie des Guten theilhaftig werden. Auf der andern Seite hat Aristoteles [2]) Recht, den Plato darüber anzugreifen, indem das Gute nicht so ein nur Allgemeines sei, als die platonische Idee; „denn, (sagt er z. B.), da das Gute auf Handeln und Thätigkeit beruhe, habe es ein Vor und Nach, dieses soll aber bei Plato nicht von den Ideen gelten. Ferner sage man das Gute sowohl von der Substanz, als von Qualitäten und Verhältnissen aus; diese letzteren scheinen aber etwas zur Substanz später Hinzukommendes oder im Werthe Geringeres zu sein, so daß es von allen diesen nicht eine gemeinschaftliche Idee geben könne, u. s. w. Mit einem Worte, Aristoteles hebt die vom Plato vernachlässigte Seite der Einzelheit gegen ihn heraus. Denn weil das Gute es in der Handlung mit dem einzelnen Fall zu thun hat, so ist es, als existirend, nicht eine ruhende Allgemeinheit, wie die platonische Idee des an sich Guten.

„Wollte man aber nun ferner, (fährt Aristoteles diejenigen, welche Plato misverstanden, tadelnd fort), das Gute an und für sich, als gesondertes Sein, neben dem existirenden Guten gelten lassen, so würde dies eine ganz leere Vorstellung geben, aus demselben Grunde, weil es bei Handlungen hauptsächlich auf den einzelnen Fall ankommt. So gebraucht man den Ausdruck des Guten in allen Künsten und Wissenschaften, indem das Vollendete in jeder durch denselben bezeichnet wird. Mit der allgemeinen Idee des Guten hat man also nichts Bestimmtes: und in der Moral besonders suchen wir nicht das Gute an und für sich, sondern das für den Menschen auszuführende und zu erwerbende Gut"; obgleich eben allerdings hier zu Plato's

1) Parmenides, p. 130, Steph. (p. 10, Bekk.); Phaedo, p. 75, 100, Steph. (p. 40, 91, Bekk.); Philebus, p. 15, 65, Steph. (p. 139, 248, Bekk.)

2) Eth. Nicom. I, 6; Magn. Mor. I, 1; Eth. Eudem. I, 8.

Vertheidigung zu sagen ist, daß das menschliche Gut auch das Gut an und für sich ist, indem es vorzugsweise so genannt wird, das Andere aber nur aus Analogie, wie Aristoteles selber zugibt.

Dennoch bleibt das Gute bei Plato, auch wenn er ihm nicht eine gesonderte Existenz zugestand, immer das nur unbewegte Allgemeine, welches nicht in sich selbst die bewegende Thätigkeit hat, das Einzelne aus sich heraus zur Wirklichkeit zu gestalten, sondern dazu der im mythischen Gewande erscheinenden Thätigkeit eines weltzimmernden Gottes bedarf, welcher auf diese leere Möglichkeit als das Urbild schauend, das Abbild danach formt. „Zu sagen, daß alle Dinge an den Ideen Theil haben, ist also ein leeres Gerede und eine poetische Metapher; denn was ist das Wirkende, das auf die Ideen schaut?“ [1]) Es wird nur in der Vorstellung vorausgesetzt, nicht philosophisch erkannt, indem hiezu gehörte, daß diese Thätigkeit dem Guten immanent sei. Als dieses in sich selbst thätige höchste Gut erfaßte Aristoteles [2]) aber mit Recht das Denken; und hob dadurch auf spekulative Weise den der platonischen Ansicht noch anklebenden Mangel auf.

Daß das Gute Idee sei, ist also zwar richtig, aber ganz unbestimmt; und wir haben diesen Begriff der Idee selbst wieder zu realisiren, indem wir die in ihm enthaltenen Momente, und ihre verschiedenen Verhältnisse angeben; woraus sich dann die Eintheilung des Folgenden wird bestimmen lassen.

Das Gute, als Harmonie der Triebe der Glückseligkeit mit der Vernunft, oder vielmehr genauer gefaßt, als Bestimmtsein jener durch diese, ist *zuerst* unmittelbares Bestimmtsein und Harmonie, so daß die Triebe zwar in die Vernunft erhoben sind, aber als in ihr erhalten, noch den positiven Inhalt des Handelns ausmachen, — die *Tugendlehre*.

Dies friedliche Verhältniß beider Seiten hebt sich *zweitens* aber auf. Der Trieb, als durch die Vernunft bestimmt, wird zu einem negativen gegen sie herabgesetzt; er verschwindet

1) Arist. Metaphys. XIII, (Brandis: XII), 5.
2) Metaphysic. XII, (Brandis: XI), 7.

so aus dem Guten, und die Vernunft wird selbst, als allgemeines Gesetz, aller Inhalt der Handlung, — die Pflichtenlehre.

Indem der Mensch nun so alle seine natürlichen Bestimmungen verläugnet hat, und vom festen Ansich seiner Natur befreit, zum höchsten innerlichen Dasein seiner subjektiven Freiheit gelangt ist: so fällt aller objektive Inhalt seines Handelns, d. h. eben sowohl die Naturbestimmtheit der Triebe, als das an und für sich seiende Gesetz der Vernunft hinweg, und das Subjekt ist, als solches, mit dem Guten absolut identisch, dadurch aber bei der Feststellung seines Zweckes absolute Selbstbestimmung aus sich geworden, — das Gewissen, oder die über allen Inhalt entscheidende Macht der Subjektivität, als der dritte Abschnitt unsrer Lehre vom Guten.

Erster Abschnitt.

Die Tugendlehre.

Da im Guten nicht die in der unendlichen Reihe sich verwirklichende Befriedigung der Naturtriebe, noch das hervorgebrachte Werk überhaupt, sondern die innre Thätigkeit der Vernunft, die Triebe im Handeln zu bestimmen, Zweck ist [1]): so sind die Zwecke der Glückseligkeit jetzt zu Mitteln herabgesetzt, an welchen sich die Fertigkeit des Guten realisire. Wir haben also zuerst von ihnen, als von den Voraussetzungen des Guten zu sprechen. Da aber die Mittel des Guten die Bestimmung des Zweckes in sich tragen, so ergeben sie sich auch als Güter, und zwar als äußere, da sie die Tugend zur äußeren Erscheinung bringen; oder sie sind, als die Naturbestimmtheiten und äußeren Umgebungen des Menschen, in ihrer dem Guten gemäßen Tüchtigkeit, die physischen Tugenden.

Die Fertigkeiten selbst aber, wonach die Triebe unmittelbar dem Befehle der Vernunft folgen, oder die Thätigkeiten des niedern Begehrungsvermögens in ihrer Tüchtigkeit geben uns zweitens die ethischen Tugenden.

Da endlich das dem Guten gemäße Bestimmtsein der Triebe durch die Vernunft von der tüchtigen Beschaffenheit dieses höheren Begehrungsvermögens selber abhängt, so haben wir drittens die Tüchtigkeit der vernünftigen Thätigkeiten des Geistes, oder die logischen Tugenden zu betrachten.

---

1) Auch Aristoteles spricht diesen Unterschied als ποιητὸν und πρακτὸν richtig aus: Eth. Nicom. VI, 2. ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν· καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς, ἀλλὰ πρός τι καὶ τινὸς τὸ ποιητὸν, ἀλλ' οὐ τὸ πρακτὸν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος.

Erstes Kapitel.

Die physischen Tugenden.

A. Indem das Gute nicht ein nur Innerliches ist, sondern als Totalität, die Seite der Natürlichkeit zu bestimmen, und an ihr das Element seines Daseins zu gewinnen sucht: so ist die erste Aufgabe, daß diese Natürlichkeit dem Guten angemessen und geeignet gemacht werde, die Zwecke desselben auszuführen. Als natürlich ist der Mensch aber organischer Leib, durch welchen allein die Thätigkeiten der Seele auch zu erscheinenden Thätigkeiten werden können. Der Leib muß daher, als Mittel des Guten, eben so zum Zwecke gemacht werden, wenn gleich zu einem relativen, und so nennt Aristoteles [1]) denn, (dem Plato und einer früheren populären Eintheilung der Güter folgend), diese Tüchtigkeit des Leibes nach allen Seiten hin das körperliche Gut.

1) Das erste der körperlichen Güter ist nun die Lust, nicht nur in dem Sinne, wie Aristoteles sie nach unserer obigen Darstellung ethisirte und auf den höchsten Zweck zurückführte; sondern auch die sinnliche Lust. Freilich kann diese oft dem Körper auch schaden und so Ursache des Uebels werden; daher war sie ja auch nicht die Lust an sich, sondern eine zufällige und in sich selbst der Keim der Unlust. Die wahrhafte Lust also, welche das Resultat der ungehinderten Thätigkeit, und das diese dadurch wiederum Belebende ist, erscheint zunächst als die allein hier gemeinte. Da aber ferner die Thätigkeit des Geistes eben sowohl, als jede körperliche, sich nur erhält, wenn Lust darauf folgt und keine Unlust sie hemmt, so wird die innre Thätigkeit des Guten nicht nur unmittelbar durch die ihr eigenthümliche Lust, sondern auch mittelbar durch die körper-

1) Eth. Nic. I, 8; Magn. Mor. I, 3; Eth. Eudem. II, 1.

liche Lust befördert, diese damit aber zu einem körperlichen Gute, d. h., einem solchen Zustande des Körpers, welcher es ihm möglich macht, das Gute auszuführen.

2. Die körperliche Lust fällt aber, als das eine Thätigkeit Vollendende, und weil beide in Wechselwirkung stehn, mit derselben in Eins zusammen: und daß diese ungehinderte Thätigkeit des Leibes da sei, hat selbst wieder seinen Grund in der innren Beschaffenheit desselben; denn nur wenn seine Glieder im naturgemäßen Zustande sind, können sie ihre Funktionen verrichten: dieser Zustand oder die Gesundheit ist also ein neues Mittel für die tugendhafte Thätigkeit, indem sie die körperliche erst möglich macht. Oder vielmehr da das Mittel, als dem Zwecke entsprechend, dieselben Momente, als er selber, in sich schließen muß, so könnte man die Gesundheit als ungehinderte Thätigkeit aller Organe des Leibes definiren. Die von aller Hemmung befreite Thätigkeit erzeugt aber Harmonie, oder Lust: die Gesundheit ist also neben der Lust das zweite körperliche Gut, und zwar ein Abbild des geistigen Gutes, als der Gesundheit der Seele, indem jene die Harmonie, welche in der Seele sein soll, auch im Leiblichen abspiegelt.

3. Da aber diese körperlichen Güter, als relative Zwecke, selber zum Gegenstande der menschlichen Thätigkeit werden, so müssen sie, wenn gleich von Natur da, andrerseits auch durch das eigne Thun des Menschen gesetzt sein, wie sie denn durch dasselbe allein erhalten werden können; so z. B. die Gesundheit durch Diätetik. Ferner reicht es auch darum nicht hin, daß der Körper in dem natürlichen Zustande der Gesundheit sei, um die Thätigkeiten der Seele auszuführen, weil, da sie geistigen Inhalts sind, der Körper durch den Geist erst dazu fähig gemacht werden muß, sie in sich aufzunehmen. Der Mensch hat daher durch Uebung Geschicklichkeit, Körperkraft, Gewandheit, Beweglichkeit u. s. w. zu erlangen, — das Resultat der Gymnastik. Und diese durch die eigne Thätigkeit hervorgebrachte Tüchtigkeit und Ausbildung des menschlichen Leibes ist somit das dritte körperliche Gut.

Diese Gymnastik, wie alle anderen Fertigkeiten des Menschen, sich in den Besitz der Mittel zum Guten zu setzen, nannten

nun die Stoiker physische Tugenden, indem sie die Eintheilung des Aristoteles in ethische und logische durch Hinzufügung dieser dritten Klasse vervollständigten, und so die Klassifikation der Tugenden mit den Disziplinen der Philosophie parallelisirten. Wir haben diesen Ausdruck, als einen glücklichen, der Sache angemessenen, zur Ueberschrift unsres Kapitels genommen. Im stoischen Systeme war er aber noch nothwendiger, indem er eine Lücke desselben ausfüllte, und an die leere Stelle der äußeren Güter trat, welche die Stoiker nicht als solche anerkannten, und deshalb aus dem höchsten Gute ausschlossen. Diese physischen Tugenden umfassen also einen Theil der von den Stoikern so genannten wünschenswerthen Dinge, welche ja als Güter gelten zu lassen, sie sich gleichfalls sträubten; und so hebt allein jener Ausdruck diese Schwierigkeit.

B Nicht aber der Leib allein muß durch seine Umbildung die bloße Natürlichkeit verlassen und geistige Bestimmungen an sich setzen: sondern der Mensch wendet sich auch gegen die Natürlichkeit der ihn umgebenden Welt, um auch sie zum Mittel für das Gute zu gestalten. Und in der That ist die nothwendige Voraussetzung des Guten nicht nur die tüchtige Beschaffenheit des handelnden Subjekts, sondern auch der äußeren Objekte; denn diese beiden sind die Bedingungen jeder Handlung. Da nun der Mensch, um auf die äußeren Objekte einwirken zu können, sich in Harmonie mit ihnen zu setzen hat, so werden diese Mittel des Guten im Ganzen den Zwecken des Wohls entsprechen. Der Reichthum also ist, als selbstsüchtiger Zweck, zugleich ein wesentliches Mittel, um gut handeln zu können. Weiter bezieht sich der Mensch aber nicht nur auf die leblose Natur, sondern eben so auf die geistige ihn umgebende Welt, auf andre Willen. So wird die Ehre und dann die geselligen Zwecke, bürgerliches Ansehn, Freunde u. s. w., welches alles zusammen unter dem Namen der äußeren Güter begriffen ist, zu Mitteln des Guten.

Auch von ihnen spricht Aristoteles[1]): „Es ist unmöglich oder doch nicht leicht, Gutes zu thun, ohne ihre Begleitung.

1) Eth. Nicom. I, 8.

So

So sind die eben genannten die nothwendigen Werkzeuge jeder Handlung; das Fehlen Anderer aber, wie der guten Geburt, wohlgerathner Kinder, der Schönheit u. s. w. befleckt die Glückseligkeit." Auch die Akademiker sahen die bisher entwickelten Arten der Güter als Mittel zur Tugend an, wie sie denn Xenokrates [1]) sehr schön als die dienende Möglichkeit des Guten (ὑπηρετικὴ δύναμις) aussprach, und die Glückseligkeit in die Verbindung beider setzte, wogegen der schon stoisirende Polemo die körperlichen und äußeren Güter, als unnütz zur Glückseligkeit, verwarf, da die Tugend dazu hinreichend sei. Denn wenn auch die Stoiker von physischen Tugenden und wünschenswerthen Dingen sprachen, so ist dennoch immer bei ihrem Systeme festzuhalten, daß sie dieselben als absolut gleichgültig für die Glückseligkeit setzten.

C. Indem die äußeren Güter selbst dazu fortgegangen sind, auf ein Innerliches, einen freien Willen bezogen zu werden, so fügt sich ihnen jetzt das dritte Glied der Eintheilung hinzu, die innren Güter, als die eigentlichen Zwecke, welche wir zu betrachten haben, oder die Tugenden. Weil alle drei Klassen aber untrennbare Momente des höchsten Gutes sind, so hat Aristoteles Recht, sie in seiner Definition der Glückseligkeit zu verbinden, welche daher also lautet: „Die der Tugend gemäße Thätigkeit der Seele, in einem vollständigen Leben [2]); denn die Tugend, als solche, reiche nicht hin zur Glückseligkeit, sondern sie müsse auch verwirklicht und ausgeübt werden, wozu eben die äußeren Güter unentbehrlich seien. So würden wir keinen Menschen glückselig preisen, der zwar die Fertigkeit der Tugend besäße, aber sein ganzes Leben hindurch schliefe. [3]) Ferner muß βίος τέλειος nicht nur als ein dem Werthe nach vollendetes, d. h. mit allen äußeren Gütern geschmücktes, sondern auch als ein der Zeit nach vollendetes Leben

1) Clemens Alexandrin. Stromat. II, (p. 306; ed. Heins. Leiden, 1616.)

2) Eth. Nic. I, 7: ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ἐν βίῳ τελείῳ.

3) Eth. Nicom. I, 8

genommen werden; denn die Glückseligkeit muß ununterbrochne Dauer und höchste Selbstständigkeit in sich schließen. [1])

Von diesen beiden im höchsten Gute enthaltenen Momenten haben nun einseitig Viele nur eines derselben aufgefaßt. So schon vor Aristoteles, indem er anführt [2]), daß Einige (die Cyrenaiker) das Glück, (d. h. eben die äußeren Güter), Andere (die Cyniker) die Tugend für gleichbedeutend mit der Glückseligkeit setzten. In denselben Fehler sind nun nach Aristoteles die Stoiker und Epikureer verfallen, da jede dieser Schulen einen Theil aus der aristotelischen Definition schwinden ließ, die Epikureer die ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν, die Stoiker das ἐν βίῳ τελείῳ.

Ueber den ungleichen Werth beider Momente, welchen Aristoteles keinesweges verkennt, spricht er sich aber also aus: „Da die Glückseligkeit die höchste Selbstständigkeit in sich schließt, nichts aber diese Eigenschaft in höherem Grade enthält, als die sittliche Güte oder die Tugend, so beruht das höchste Gut hauptsächlich auf dieser. Die äußeren Güter vermehren nun zwar allerdings die Glückseligkeit und schmücken das Leben: doch wenn sie auch fehlen, selbst bei großem Unglück, (denn kleines wird den Tugendhaften gar nicht berühren), vermag der Glanz der Tugend durchzudringen, indem sich Adel und Seelengröße im Ertragen zeigt; weshalb denn auch der Tugendhafte nie elend werden kann." [3]) Und indem somit die Tugend das Wesentlichste an der Glückseligkeit ist, so müssen wir nach Aristoteles Beispiel [4]) zur näheren Erkenntniß des höchsten Gutes die Betrachtung der Tugend vornehmen.

---

1) Eth. Nicom. I, 7; X, 7, 8.

2) Eth. Nicom. I, 8.

3) Eth. Nicom. I, 10; die weitere Rechtfertigung der aristotelischen Definition der Glückseligkeit gegen die ihr gemachten Einwürfe habe ich in der Abhandlung: **Die Ethik des Aristoteles** u. s. w. S. 39—49 geführt.

4) Eth. Nicom. I, 13.

Zweites Kapitel.

Die ethischen Tugenden.

Indem die äußeren Güter, als die Zwecke des Wohls, durch ihre Harmonie mit dem innren Gute in dasselbe übergegangen sind, so haben wir sie auch nach dieser Innerlichkeit zu betrachten. Das Gute ist, als Unterordnung des niederen Begehrungsvermögens unter das höhere, der tüchtige Zustand der Seele, indem jede Thätigkeit das ihr angemessne Verhältniß einnimmt, und diese Tüchtigkeit, als innre Disposition, wird Tugend, deren Definition zuerst in ihrer Wesentlichkeit, zweitens aber nach der Seite ihrer Erscheinung zu entwickeln ist.

Was [1]) also erstlich die innre Natur der Tugend betrifft, so erhellt zunächst, daß sie keine Leidenschaft ist, wie der durch die Natur gesetzte Trieb. Ferner ist sie auch kein Vermögen; denn dies ist nur die gleichfalls durch die Natur gegebne Möglichkeit, vom Objekte der Leidenschaft affizirt zu werden. Sondern da die Tugend den Trieb durch die Vernunft bestimmt, so ist sie Reaktion gegen denselben, und als solche, eine Fertigkeit, ein sich Verhalten gegen die Leidenschaft (ἕξις), die dritte noch übrige von den Eigenschaften der Seele, zu welchen die Tugend gehören könnte. Ist dies Verhalten gut, d. h. ein solches, daß die Vernunft, als das Höhere, ihrer Natur nach über die Triebe gebietet, so ist es Tugend.

Das [2]) Verhalten zu den Trieben besteht aber näher im Verhalten zu den verschiedenen Gegenständen der Triebe. Und da alles, was wir begehren dreifach ist, gut, oder nützlich oder angenehm, und eben so alles, was wir fliehen, schlecht, oder schädlich oder unangenehm, so verhält sich der Gute richtig in Bezug auf alles dieses, der Schlechte schlecht. Besonders tritt dieses aber beim Angenehmen oder bei der Lust ein; denn da diese

1) Eth. Nicom. II, 5; Magn. Mor. I, 7, 8.
2) Eth. Nicom. II, 3; Eudem. II, 4; Magn. Mor. I, 6.

jede Wahl begleitet, so erscheint uns auch das Gute und Nützliche angenehm, wenn wir es wählen, und wir wählen es nur, wenn es uns so erscheint: weil wir von Jugend auf daran gewöhnt sind, uns durch das Angenehme bestimmen zu lassen. Die Tugend bezieht sich also auf Lust und Schmerz, und sie ist das Finden des Besten in Bezug auf sie. Deshalb ist das Zeichen der erworbenen Fertigkeit der Schmerz oder die Lust, welche auf die Thätigkeit folgen; und die wahre Erziehung besteht daher, wie Plato [1]) sagt, darin, von Kindheit an gewöhnt zu werden, sich über das zu freuen und zu betrüben, worüber man soll. Diese Fertigkeit, die Triebe der Vernunft gemäß zu bestimmen, als die innre Gesinnung des Guten, ist also der Begriff der Tugend.

Da [2]) die Natur jedoch nur die Leidenschaft und das Vermögen gibt, die Tugend also, als Reaktion gegen dieselben, nicht von Natur da sein kann, so muß sie erworben werden. Dieser geistige Erwerb geschieht nun durch Uebung und Gewohnheit, welche dann zur zweiten Natur wird. Und indem wir sehn, daß die Tugend durch Gewohnheit erworben wird, was auch schon im obigen Satze des Plato enthalten ist, so können wir daraus umgekehrt wieder schließen, daß sie nicht von Natur da sei; denn was natürlich ist, kann nicht durch Gewohnheit verändert werden, wie die Schwere des Steins oder das Auflodern des Feuers. Eben so wenig sind aber auch die Tugenden gegen unsre Natur; sondern wir sind geeignet, sie in uns aufzunehmen, und bilden sie durch Gewohnheit aus. Hätten wir sie von Natur, so wäre das Vermögen zu ihnen eher da, als wir sie ausübten, und die Thätigkeit das Spätere, wie es bei den Thätigkeiten der Sinne klar ist; denn nicht durch häufiges Hören und Sehen erlangen wir diese Sinne, sondern umgekehrt, weil wir sie haben, gebrauchen wir sie. Die Tugenden haben wir aber erst nach vorhergegangenen Thätigkeiten, wie die Künste; denn was wir erlernt haben müssen,

---

1) De Legibus I, p. 635; Steph. (p. 200, Bekk.); II, p. 653; Steph. (p. 232, Bekk.)

2) Eth. Nic., II, 1.

um es zu thun, das lernen wir, indem wirs thun.[1]) Wie die Tugend ferner durch Thätigkeiten erworben wird, so wird sie auch dadurch verloren, nämlich durch die entgegengesetzten. Und auch hier verhält es sich gleicher Weise mit den Künsten; denn wie man ein schlechter Baumeister durch vieles schlechte Bauen, ein guter durch gutes Bauen wird, so durch viele gerechte Handlungen gerecht, und ungerecht durch viele ungerechte.

Es[2]) scheint aber hier die nicht geringe Schwierigkeit einzutreten, daß wenn man einerseits nur durch tugendhafte Handlungen tugendhaft wird, man andererseits noch gar keine tugendhaften Handlungen vollbringen kann, bevor man nicht schon tugendhaft ist. Jedes scheint das Andere vorauszusetzen; doch muß erinnert werden, daß dies gar nicht immer der Fall ist, und daß wie Einer etwas grammatisch richtig schreiben kann, ohne selbst Grammatiker zu sein, z. B. aus Zufall, oder von einem Andern geleitet, eben so Einer eine gerechte Handlung thun kann, ohne selbst gerecht zu sein, nämlich nicht aus Gerechtigkeit. Denn bei der Tugend kommt es nicht allein auf das äußere Werk, sondern auch auf die geistige Thätigkeit an. Folglich gehört zur Tugend, daß der Handelnde wisse, was er thue; denn die den Trieb leitende Vernunft ist das Wissende: ferner muß er vorsätzlich handeln: endlich mit fester unveränderlicher Gesinnung; denn die Tugend ist eine innre Fertigkeit und Disposition zum Guten. Alles Jenes erlangt man aber nur durch vielfache Wiederholung tugendhafter Handlungen. Und da die Thätigkeit und Fertigkeit sich einander bedingen und in Wechselwirkung stehen, so muß auf äußerlichem Wege durch die Erziehung mit der Thätigkeit begonnen werden, bis diese dann von selbst aus innrer Quelle fließen kann.

So viel von dem Wesen der Tugend; doch fragt es sich zweitens nach der Art und Weise, wie dieser Begriff in die Erscheinung trete. Wir hatten bisher nur überhaupt gesehen,

---

1) Auch Plato spricht über die Lehrbarkeit der Tugend: Protagoras p. 319—328; Steph. (p. 168—185, ed. Bekk.); welche Betrachtung sich dann im Meno fortgesetzt findet.

2) Eth. Nic. II, 4.

daß in der Tugend die Vernunft den unvernünftigen Trieb bestimme; zugleich sollen beide in Harmonie, die eine Seite nicht als das Negative der anderen gesetzt sein. So braucht der Trieb nicht verläugnet, noch seine Befriedigung ausgeschlossen zu werden, um sich zur Tugend zu erheben. Wegen dieser positiven Beziehung von Vernunft und Trieb ist ihr Unterschied nun kein qualitativer, welcher absolutes Andersein voraussetzen würde. Und da sie dennoch nicht gänzlich Eins sein sollen, so bleibt nur der quantitative Unterschied übrig. Die Quantität ist aber die einfache Gleichheit mit sich in ihrem Andersein und zwar durch Aufheben dieses Andersseins [1]), als eines solchen; und so ist die Vernunft, als das sich in den Trieb kontinuirende, die Macht, ihn durch die Quantität identisch mit sich zu setzen. Der Trieb, als dieses Quantum, ist gut, und der Vernunft kommt es eben zu, dieses tugendhafte Quantum zu bestimmen.

Doch bleibt dieser Unterschied nicht ein rein quantitativer; denn in der Natur des Quantums liegt es, vermehrt oder vermindert zu werden, so daß jede Größe fähig ist, ins unendlich Große und unendlich Kleine überzugehen. Neben dem tugendhaften Quantum wird es daher eine Menge anderer Quanta des Triebes geben, welche als das nicht gehörige Quantum, zu groß oder zu klein sind. Diese zwei Seiten sind zunächst überhaupt nur Nichttugend, aber als dies Negative der Tugend, welches so den höchsten Zweck hindert, werden sie, als das Schlechte, zu einem der Tugend qualitativ Entgegengesetzten. So muß auch das Quantum, welches Tugend ist, qualitativ werden; denn der Trieb erhält durch sein Quantum, das ihn zur Tugend macht, eine andere Qualität, als das Laster oder das Schlechte. Das qualitativ gewordne Quantum ist aber das Maß [2]), und die Tugend daher das richtige Maß in Bezug auf die Triebe, welche durch Vernunft gemäßigt werden müssen, und sich weder ins Unendliche ausdehnen, noch gänzlich unbefriedigt bleiben dürfen.

---

1) Hegels Logik Th. I, S. 130.
2) Hegels Logik Th. I, S. 264.

Daher gibt Aristoteles [1]) mit Recht eine zweite, (die Erscheinung betreffende), Definition der Tugend: sie sei die Mitte zwischen zwei Extremen. Diese, Uebermaß und Mangel, welche als zwei Laster, jeder Tugend gegenüber treten, und eben so die Mitte, finden sich nur bei Leidenschaften und Handlungen, nicht bei den Thätigkeiten der Vernunft, als solcher; wie man denn z. B. nicht zu viel wissen kann. Mit Leidenschaften und Handlungen hat es nun aber die ethische Tugend gerade zu thun. Jene Definition wird sich daher auch nur auf diese beziehen können, die logische Tugend dagegen nicht das als Mitte Bestimmte, sondern das selbst die Mitte Bestimmende sein. Sind also die Leidenschaften da: wann, unter welchen Umständen, gegen welche Personen, wie, um weswillen u. s. w. sie sollen, so sind sie Mitte und das Beste, oder sie sind Tugend. Wo aber diese Mitte sei, wo nicht, darüber lassen sich keine allgemeine Regeln angeben, weil es bei Handlungen auf den einzelnen Fall und seine Umstände ankommt.

Diese Unbestimmtheit hat aber näher darin ihren Grund, daß das Quantum, ungeachtet dessen, daß es qualitativ geworden ist, dennoch nicht die Natur des Quantitativen verliert, eine veränderliche gleichgultige Grenze zu haben; denn das, woraus das Resultat geworden, muß in ihm erhalten bleiben. Das tugendhafte Quantum hat somit selbst eine gewisse Breite des Spielraums, innerhalb deren es sich bewegt, und wir müssen mit Aristoteles [2]) die Vorklage erheben, daß wegen dieser Natur des Gegenstandes die Theorie der letzten Genauigkeit ermangele, und man also mit den Umrissen zufrieden sein müsse, indem die Theorie nur die Beurtheilung des einzelnen Falls erleichtern könne. Denn es ist nicht zu vergessen, daß wir es hier mit der Erscheinung, oder der endlichen Seite der Tugend zu thun haben, für welche aber auch allein jene Klage der Unbestimmtheit zulässig ist.

Was nun die zu gebenden Regeln betrifft, so ist zuerst zu

---

1) Eth. Nicom. II, 2, 6; Eud. II, 3; Magn. Mor. I, 5, 8.

2) Eth. Nicom. I, 3.

bemerken [1]), daß an sich und für die Sache selbst das Mittlere das von beiden Seiten gleich Entfernte, also immer Ein und Dasselbe, das Mittlere für uns aber ein relatives ist; und auf dieses kommt es uns doch allein an. So ist das Mittlere, was jeder zu suchen hat, ein verschiedenes, ja oft bei demselben Menschen zu anderen Zeiten ein anderes. Ferner entsteht eine neue Schwierigkeit daraus, daß oft das eine Extrem der Mitte näher steht, als das andere; welche Verschiedenheit wieder theils in der Natur der Sache, theils in uns liegt: denn dasjenige Extrem glauben wir der Mitte am meisten entgegengesetzt, zu dem wir vor Natur am meisten hingetrieben werden.

Daher [2]) muß man sich, um den Mittelpunkt zu treffen, was sehr schwer ist, von dem der Mitte heterogensten Extrem am meisten zu entfernen suchen; weil man auf diese Weise, wenn man fehlt, sich immer doch nur des geringeren Fehlers schuldig machen wird. Daß wir aber nach einem Extrem am meisten hingezogen werden, läßt sich aus der Freude und dem Schmerze erkennen, die der Besitz oder das Entbehren uns verursachen. Immer wird es indessen schwer zu bestimmen sein, ob Einer das rechte Maß gehalten hat, oder nicht; und eine geringe Abweichung kann leicht verborgen bleiben. Eben so ist es schwierig, den Grad der Uebertretung durch Worte zu bestimmen, indem das Gefühl in diesen Dingen das Entscheidende bleiben muß.

Nachdem wir so die Tugend ihrem Wesen nach als das Bestimmtsein des unvernünftigen Triebes durch die Vernunft betrachtet haben, welcher qualitative Gegensatz sich in der Erscheinung als der quantitative darstellte, daß die Tugend zwischen zwei äußersten Neigungen in der Mitte stehe: so ergibt sich nun aus diesen zwei Momenten der Definition ein drittes, durch welches der Begriff der Tugend erschöpft wird. Dieses ist die Freiwilligkeit; denn wenn wir auch schon die Naturtriebe, indem wir sie zu Zwecken machten, als ein Freiwilliges ansahen, so bleiben sie eben so ein Solches, was den Menschen in Besitz nimmt und mit sich fortreißt. Der Einwurf des Determinismus

1) Eth. Nic. II, 8; Magn. Mor. I, 9; Eth. Eud. II, 5.
2) Eth. Nic. II, 9.

war also immer noch nicht völlig beseitigt; die Naturtriebe bestimmten nämlich den Menschen noch, weil sie, obgleich seine innre Affektion, dennoch durch äußere Gegenstände erregt waren. Erst jetzt hat die moralische Freiheit sich von diesen Banden losgemacht; denn das geistige Prinzip, die Vernunft hat den Sieg über die Naturbestimmtheit davon getragen: und somit ist erst die Tugend wahrhafte Freiwilligkeit, nämlich nicht mehr die nur formelle, wie sie auch bei den besonderen Zwecken vorkam, sondern zugleich die Freiwilligkeit des Inhalts, als eines vernünftigen, wogegen der Inhalt der Triebe die reine Naturbestimmtheit war.

Fassen wir nun diese drei im Begriffe der Tugend enthaltenen Momente zusammen, so ergibt sich die vollständige Definition der Tugend folgendermaßen: Vorsätzliche Fertigkeit, die für uns seiende Mitte, welche die Vernunft bestimmt, zu finden. [1]) So erkennen wir, wie in der Tugend, als der ersten Form, unter welcher wir das höchste Gut betrachten, die früheren Momente unsrer Darstellung erhalten und in schöne Harmonie gebracht sind. Weder die Freiwilligkeit, als der Gegenstand des ersten Buches, noch die besonderen Zwecke des Menschen, als der Gegenstand des zweiten Buchs, sind isolirt, sondern beide bestehen nur durch die Vernunft und in derselben. Das Wissen ist nicht mehr, wie beim Freiwilligen, das formelle Bewußtsein der Umstände, sondern vernünftige Erkenntniß: und eben so sind die praktischen Zwecke der Glückseligkeit oder die Triebe, in ihrem richtigen Maße, Gutes und Vernunft geworden.

Daß die Ausübung der Tugend in unsrer Gewalt liege, ist also klar; denn sie verleiht die Herrschaft über die Affekte. Daraus scheint aber hervorzugehen, daß der Schlechte, d. h. derjenige, welcher den Naturtrieben in ihren ungehörigen Quantis folgt, unfreiwillig handle; denn er wird nicht durch die Vernunft, sondern durch die Naturbestimmtheit, als solche, geleitet. Daß

---

1) Eth. Nic. II, 6: ἔστιν ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε.

jeder Schlechte unfreiwillig handle [1]), erhellt (sagt man) ferner auch daraus, daß er die vernünftige Erkenntniß des Guten nicht hat; denn da er sonst derselben folgen würde, indem jeder nach dem ihm scheinenden Guten strebt, und auf diese Weise das einzige Schlechthandeln nach Plato [2]) darin besteht, der Erkenntniß beraubt zu sein: so begeht der Mensch, wenn nun das ihm scheinende Gute nicht das Gute an und für sich ist, nur einen unfreiwilligen Irrthum. Und allerdings weil das Gute eben nichts anderes ist, als die vernünftige Einsicht, wie der Trieb zu bestimmen sei, so ist es nur ein identischer Satz, daß derjenige, welchem diese Erkenntniß fehlt, als nicht gut, der Schlechte sei. Da nun aber das Erwerben dieser Einsicht oder das Gute als ein Freiwilliges erscheint, so muß das Unterlassen dieses Erwerbens eben so die Freiwilligkeit des Schlechten begründen; denn es ist unmöglich, daß das Thun freiwillig sei, nicht aber das Unterlassen, indem die Freiwilligkeit einer jeden Seite allein durch die freie Wahl zwischen beiden bedingt ist. [3]) Und solchergestalt sehen wir erst hier vollkommen ein, was oben bemerkt wurde, daß der Irrthum übers Allgemeine gerade die größte Schlechtigkeit voraussetze, also nicht entschuldige, als sei die That unfreiwillig. [4])

Dem Einwand aber, daß niemand seinen Vorstellungen gebieten könne, und jeder sich nach Beschaffenheit seines Charakters seinen Zweck setzen müsse, ist nun nach Aristoteles Andeutung wieder so zu begegnen, daß die Triebe des natürlichen Charakters in ihrer ursprünglichen Unbeschränktheit, woraus falsche Vorstellungen entstehen, eben nicht das Bestimmende bleiben sollen, sondern durch die Gewohnheit zur Tugend geleitet werden müssen. Das Unterlassen dieser Uebung, aus welcher die Fertigkeit entspringt, oder das Schlechte ist also gerade deshalb freiwillig, weil dem Schlechten das gut scheint, was es

---

1) Plato: Protagoras p. 345; Steph. (p. 217, 218, ed. Bekk.)
2) l. l. (p. 216, ed. Bekk.); p. 352—357, Steph. (p. 230 — 240, ed. Bekk.)
3) Eth. Nic. III, 5.
4) Hegel: Philosophie des Rechts §. 132, Anmerkung.

nicht ist, indem er das Angenehme für das Gute, und den Schmerz für das Schlechte hält, er aber eben an dieser Vorstellungsweise selber Schuld ist. Nur bei dem wahrhaft Guten ist also das ihm scheinende Gute auch das an und für sich Gute, und dieser deswegen der Kanon und die Richtschnur der Wahrheit. [1])

Wenn wir also auch Sokrates und Plato [2]) zugeben wollten, daß die Tugenden lediglich Erkenntnisse seien und die Laster nur im Nichtwissen bestehn, so würde daraus immer noch nicht die Unfreiwilligkeit der letzteren folgen. Das Unrichtige dieser Behauptung erhellt nämlich auch aus dem Widersinnigen, was darin liegt; denn es gibt doch Fälle, und Plato selber hat, wie wir sahen, davon gesprochen, wo der Mensch, obgleich er das Gute noch erkennt, doch durch die Begierde fortgerissen handelt. Dieser wäre dann allein der freiwillig Schlechte; wer aber alle Erkenntniß des Guten durch die lange Gewohnheit schon in sich erstickt hat, so daß er gar nicht mehr weiß, daß das, was er thut, schlecht ist, würde dann besser sein, als jener Erste und außer Schuld. „Pascal zieht (Les Provinciales 4e lettre) sehr gut die Folge aus der Bejahung dieser Frage: Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas. Ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner." [3]) Und so führt Pascal denn auch im Verlaufe des Briefes den heiligen Augustin als Gewährsmann seiner Ansicht auf: necesse est, ut peccet, a quo ignoratur justitia.

Indem endlich das Nichtwissen des Schlechten nichts Anderes ist, als die durch Gewohnheit oder Wiederholung vieler Handlungen erlangte Fertigkeit, das Schlechte als das gut

1) Eth. Nic. III, 4.

2) Im Protagoras, p. 359—361; Steph. (p. 243—247, ed. Bekk.). wird dies Beispielsweise von der Tapferkeit und Feigheit aufgezeigt: eben so im Laches; von der σωφροσύνη aber im Charmides.

3) Hegel: Rechtsphilosophie §. 140, Anmerkung S. 138.

Scheinende auszuführen, so erhellt, daß auch diese Fertigkeit zuzurechnen ist, obgleich das Läugnen ihrer Freiwilligkeit noch eine letzte Wendung ist, deren man sich bedient hat, um die Freiwilligkeit des Schlechten zu bestreiten. [1]) Aber da nach unsrer obigen Bemerkung beim Versehn die Fertigkeiten nur ihres Prinzips wegen, die Handlungen, aus denen sie entspringen, jedoch durchgängig freiwillig sind: so folgt daraus die absolute Freiwilligkeit der schlechten und guten Fertigkeit, da jene die Gewohnheit erzeugenden Thätigkeiten zu begehen oder zu unterlassen, ganz beim Handelnden stand. Ist freilich einmal die Fertigkeit des Lasters vorhanden, so thut der bloße Wille anders zu handeln nichts; denn die Gewohnheit überwindet den Willen. Doch da dieser durch wiederholte Thätigkeiten sich entgegengesetzte Fertigkeiten und so den, wenn gleich schweren und nur allmähligen, Sieg über die alte Gewohnheit verschaffen kann, so ist es wieder seine Schuld, in derselben zu verharren. —

Nach Entwickelung dieses Begriffs der Tugend [2]) haben wir nun an die Darstellung des Systems der ethischen Tugenden selbst zu gehn. Da sie mit dem Systeme der Triebe des niederen Begehrungsvermögens, (denn auf das höhere beziehen sich die logischen Tugenden), parallel laufen, so wird ihre Deduktion sich aus unseren früheren Betrachtungen von selbst ergeben. Auch hierin folgen wir gänzlich dem Aristoteles, und sogar seiner Anordnung, obgleich er nur angibt [3]), nicht eintheilt, und uns so das Aufzeigen der Nothwendigkeit überlassen hat.

A. Die Tugenden der selbstsüchtigen Triebe.

1. Der erste Trieb des Menschen, der uns hier begegnete, war das Fliehen des Schmerzes, und das Suchen der Lust.

a. Die Tugend nun, welche sich auf das Fliehen des

---

1) Eth. Nic. III, 5.

2) Ich folge hierin ganz dem Aristoteles, und habe die seiner Definition der Tugend gemachten Einwürfe in dem angeführten Werke (S. 49—55) widerlegt.

3) Eth. Nic. II, 7; Eud. II, 3.

Schmerzes bezieht, ist die Tapferkeit (ἀνδρεία). [1]) Der Schmerz darf nicht unbedingt geflohen werden, sondern es gibt Momente, wo er ausgehalten werden muß. Auf der andern Seite darf man sich auch nicht jedem Schmerze aussetzen, sondern dieser muß auch oft vermieden werden. Die Tapferkeit ist also die Fertigkeit des richtigen Verhaltens der Seele beim herannahenden Schmerz. Die ihr entgegengesetzten Extreme sind aber die zu große Furcht vor Schmerz, die Feigheit (δειλία) [2]), und das gänzliche Verachten alles Schmerzes, die Verwegenheit (θρασύτης). Jedes dieser Extreme ist nun auf eine verschiedene Weise Uebermaß und Mangel. Die Leidenschaften nämlich, um die es sich bei der Tapferkeit handelt, sind Furcht und Zuversicht. Der Feige hat also das Uebermaß der Furcht und den Mangel an Zuversicht, der Verwegne umgekehrt das Uebermaß der Zuversicht und den gänzlichen Mangel der Furcht. Häufig indessen sind die Verwegnen furchtlos und zuversichtlich, ja ungeduldig vor der Gefahr, in derselben verläßt sie aber ihr Muth. Dann verbinden sie die beiden der Tapferkeit entgegengesetzten Extreme (θρασύδειλοι). Der Tapfere dagegen ist kräftig während der Gefahr, vorher aber ruhig. Von den Extremen ist jedoch die Verwegenheit der Mitte näher: einmal der Natur der Sache nach: und dann für uns, weil wir von Natur den Schmerz fliehen.

Die Gegenstände der Tapferkeit sind nun die furchterregenden Uebel. Unter diesen sind es aber nicht alle; denn manche Uebel müssen wir ja fürchten, und wer es thut, ist

---

1) Aristoteles: Eth. Nic. III, 6—9; Eud. III, 1; Magn. Mor. I, 21.

2) Siehe Theophrast's Charaktere; XXV, περὶ δειλίας; XVI, περὶ δεισιδαιμονίας. Im Allgemeinen ist über diese Charaktere zu bemerken, daß sie nichts, als das Extrem eines solchen isolirten Triebes, der das ganze Thun des Menschen nun von innen heraus bestimmt, darstellen. Jeder beginnt mit einer scharfen, in aristotelischer Weise kurz gefaßten Definition, als deren Erklärung dann eine Reihe anscheinend äußerlicher Charakterzüge und Handlungen folgt, welche aber, als Ausdruck des inneren Wesens, nothwendig als aus demselben fließend sich ergeben.

darum nicht feig, so wer die Schande fürchtet, noch tapfer, wenn er sie nicht fürchtet, obgleich die Tapferkeit ein Grad der Furchtlosigkeit ist. Metaphorisch kann man indessen allerdings den Namen hier anwenden. Andere Uebel, wie Armuth, müssen wir dagegen nicht fürchten. Auch den Mangel dieser Furcht nennen wir daher noch nicht Tapferkeit. Und eben so wenig ist der tapfer, welcher Zuversicht hat, wenn er gegeißelt werden soll: was doch der spartanische Gesetzgeber anzunehmen schien. Welche Uebel sind es also, mit denen es die Tapferkeit zu thun hat? Vielleicht die größten? Denn wer diese aushält, muß doch wohl am tapfersten sein. Ein solches Uebel ist aber der Tod. Indessen gehört auch nicht jede Todesart hieher, z. B. nicht der Tod beim Schiffbruch, oder in Krankheiten; denn da der Mensch sich hier nur leidend verhalten, sein Muth also lediglich im Dulden bestehen kann, so ist dieser nicht Tapferkeit, sondern Geduld. Bei jener nämlich muß die Thätigkeit der Seele auch als Handlung erscheinen. Die Furchtlosigkeit bei Angriff und Vertheidigung des Lebens wird also besonders Tapferkeit genannt werden können; jene finden aber meistens im Kriege Statt: die Tapferkeit ist also hauptsächlich die Tugend des Soldaten, und hat dann den edelsten Zweck, die Erhaltung des Staats.

Wir sehen, wie was jetzt als subjektive Fertigkeit des Einzelnen zum Guten erscheint, nachher zu einer wesentlichen Pflicht eines Standes im substantiellen Staatsleben wird. Diese Betrachtung überschreitet aber die Grenzen der Moral, als solcher, und gehört in die Politik. Die absolute Identifizirung dieser beiden Formen jenes Inhalts, welche darum eben hier nicht näher zu würdigen ist, kommt nun in schönem Sinne bei Plato [1]) vor, indem er zwischen den Ständen des Gemeinwesens und den Tugenden des Einzelnen eine vollständige Parallele zieht.

Damit Tapferkeit vorhanden sei, ist jedoch ferner nöthig, daß der Handelnde das wahrhaft Gute zum Zweck habe; denn die Tugend ist die Gesinnung des Guten. Wird dieser Grundsatz verlassen, und aus irgend einer anderen Rücksicht der

1) De Republica: IV, p. 428—435, Steph. (p. 181—194, ed. Bekk.)

Schmerz nicht geflohen, so gibt dies die unächte Tapferkeit, deren sich hauptsächlich fünf Arten anführen lassen. Wer nämlich zuerst den Tod wählt, um der Armuth oder Schande oder jedem andern sinnlichen Schmerz zu entfliehen, ist vielmehr feig. Eben so wenig ist zweitens der Muth, der nur aus Erfahrung und Kenntniß der Sache, aus Vertrautheit mit der Gefahr entspringt, Tapferkeit [1]); denn Soldaten, die nur aus diesem Grunde tapfer sind, fliehen leicht, wenn die Gefahr überhand nimmt, und ihnen etwas von ihren gewöhnlichen Waffen fehlt. Wogegen die wahre Tapferkeit daraus entsteht, daß man das Fliehen für schändlich hält, also, wie Plato [2]) sagt, aus der Gutartigkeit und Wohlgenährtheit der Seele. Jene hielten aber nur aus, weil sie glaubten zu siegen: schwindet jedoch diese Hoffnung, so ziehen sie die Flucht dem Tode vor. Da nun die Dreistigkeit, nach Plato, auch aus Gemüthsbewegungen entspringt, so ist drittens der Zornige, der die Gefahr nicht sieht, auch nicht tapfer, so wenig als viertens der, welcher die Hoffnung hat, sie zu überwinden; denn der Tapfere kennt das Fürchterliche, dem er entgegengeht, und doch übernimmt er es nicht weil er es für leicht hält, durchzukommen, sondern weil dies Uebernehmen ihn gut und edel dünkt. Aus demselben Grunde ist die Tapferkeit bei plötzlicher Gefahr vorzüglicher; denn sie scheint mehr aus der innren Fertigkeit und Gewohnheit zu kommen, als wenn man Zeit hatte, Muth durch Reflexion sich einzusprechen. Noch weniger sind fünftens die tapfer, welche die Gefahr gar nicht kennen. Sie haben viel Aehnlichkeit mit denen, welche sie sich leicht vorstellen: doch fehlt ihnen das Edle, was diese noch durch das Zutrauen haben; denn da jene gar keinen Grund ihrer Tapferkeit nachweisen können, so sind sie schlechter.

Indem die Tapferkeit auf diese Weise häufig, sich dem Schmerze zu unterziehn, befiehlt, so ist mit der Ausübung

---

1) Auch Plato, Protagoras p. 350; Steph. (p. 225, 226, ed. Bekk.), nennt solche nicht tapfer, sondern dreist (θρασυάλκους).

2) ebendaselbst, p. 351; Steph. (p. 227, ed. Bekk.)

derselben nicht das Angenehme verbunden, nichts desto weniger liegt es aber in ihrem Zwecke. Denn wie die Faustkämpfer in den Spielen das Unangenehme der Schläge gern wegen des darauf folgenden Angenehmen, nämlich der Ehre der Bekränzung, dulden: so ist der Tod dem Tapfern unangenehm, das Gute aber, was im Zwecke liegt, angenehm, das Angenehme also nur am Ende vorhanden.

b. Die Tugend beim Suchen des sinnlichen Genusses ist die Mäßigkeit (σωφροσύνη) [1]. Diese, so wie die Tapferkeit, bezieht sich auf die rein sinnlichen Triebe des Menschen, welche er mit dem Thiere gemein hat; daher wir auch mit ihnen unsre Betrachtung begannen. Deswegen aber ist nicht alle Lust Gegenstand der Mäßigkeit, sondern nur die sinnliche, nicht das geistige Vergnügen, und selbst von der sinnlichen Lust gehört nicht jegliche hieher; denn wie die Tapferkeit es mit der vorzüglichsten sinnlichen Unlust, den Wunden und dem Tode zu thun hatte, weil die Tugend eben darin am meisten hervortreten konnte, so hat es die Mäßigkeit mit der vorzüglichsten sinnlichen Lust zu thun. Diese hängt aber von den praktischen Sinnen des Geruchs, Geschmacks und Gefühls ab; denn die theoretischen Sinne des Gehörs und Gesichts gehen nicht nur auf die sinnliche Lust, sondern befriedigen auch einen geistigen Zweck.

Unter jenen drei ersten Sinnen ist der Geruch indessen wieder nur das Dienende für den Geschmack, weil er die Speisen beurtheilen muß, bevor jener davon kostet. Daher kann auf den Geruch die Mäßigkeit und Unmäßigkeit nur aus Zufall angewendet werden, indem derselbe die Unmäßigen an das, was sie begehren, erinnert, und sie also in der Freude am Geruch die Unmäßigkeit ihrer Begierde zeigen können. Besonders also auf Geschmack und Gefühl bezieht sich unsre Tugend. Und selbst beim Geschmack kommt es hier nicht sowohl auf die Beurtheilung der Säfte an, (was unter anderen der Zweck der Weinkoster und Köche ist), sondern nur auf das in ihm enthaltene angenehme Gefühl. Alles reduzirt sich also auf das sinnliche Gefühl; und auch von

1) Eth. Nic. III, 10—12; Magn. Mor. I, 22; Eud. III, 2.

von diesem ist hier nicht das allgemeine Gefühl Gegenstand, wie z. B. das angenehme Gefühl der Wärme beim Reiben des Körpers. Dieses ist edler, als dasjenige, welches sich auf einen einzelnen Theil des Körpers beschränkt. Auf letzteres aber bezieht sich die Mäßigung allein.

Von den Begierden nach sinnlicher Lust, mit denen es diese Tugend zu thun hat, sind nun einige allgemein und natürlich, wie zu essen und zu trinken, andre gehören dem Individuum, als solchen, an, wie wenn der Eine dies lieber ißt, der Andre jenes. Aber auch diese Verschiedenheit hat ihren Grund in einer natürlichen Idiosynkrasie. Bei den natürlichen Begierden kann nur durch Uebermaß gefehlt werden; an sich ist Essen z. B. nicht zu tadeln, sondern nur, wenn zu viel gegessen wird. Diese niedrigste Klasse der Unmäßigen sind die Gierigen. In Bezug auf die individuelle Begierde kann aber auf vielfache Weise gefehlt werden. Für den einzelnen Fall treten eine Menge von Umständen ein: Wer? Wie? Wo? Wann? u. s. w., wie wir sahen; und in allen diesen kann das Maß überschritten werden.

Dieses Uebermaß nun im Genusse der Lust, als das eine der Mäßigkeit entgegengesetzte Laster ist die Unmäßigkeit (ἀκολασία). Wie es die Tapferkeit also mehr mit dem Ertragen der Unlust zu thun hatte, die dabei vorkommende Lust aber zurücktrat, so handelt es sich bei der Mäßigkeit mehr um die Lust. Doch auch die Unlust tritt in Beziehung zu derselben. Der Unmäßige ist nämlich der, welcher zu viel Unlust empfindet über entgangene Lust. Der Mäßige dagegen der, welcher keine Unlust darüber empfindet. Der Unmäßige fühlt also Unlust wegen der Lust, sowohl wenn diese ihm entgeht, als so oft er sie begehrt; denn die Begierde geht nur aus der Unlust, als dem Zeichen der geforderten Befriedigung hervor, so sonderbar es auch scheinen könnte, daß durch die Lust sich Schmerz erzeuge.

Das der Unmäßigkeit entgegengesetzte Extrem ist, zu wenig Freude an der sinnlichen Lust zu haben. Diese Empfindungslosigkeit (ἀναισθησία) [1]) ist gegen die menschliche Natur, und

1) Theophrast: XIV, περὶ ἀναισθησίας.

sehr selten. Daher hat dies Laster auch eigentlich keinen Namen, und ist das geringere; denn obgleich die Mäßigkeit die Mittelstraße hält zwischen demselben und der Unmäßigkeit, so ist diese doch das der Mäßigkeit am meisten entgegengesetzte Extrem. Denn die Lust zu suchen, ist uns natürlich. Wozu wir selbst aber am meisten hinneigen, das halten wir ja für das von der Tugend entfernteste Extrem. Eben so war die Feigheit der Tapferkeit am meisten entgegengesetzt.

Was aber das Verhältniß der Feigheit zur Unmäßigkeit betrifft, so scheint diese freiwilliger zu sein, als jene, weil was wir aus Lust thun, da wir sie suchen, freiwillig geschieht, zum Ertragen des Schmerzes aber, da wir ihn fliehen, gezwungen scheinen. Ferner betäubt der Schmerz und zerrüttet unsre Natur, die Lust aber nicht, so daß es schwerer ist, jenem zu widerstehen, als dieser; weshalb die Unmäßigkeit auch ein größeres Laster, als die Feigheit ist. Die größere Freiwilligkeit der ersteren erhellt auch daraus, daß bei der Feigheit die einzelnen die Fertigkeit erzeugenden Handlungen unfreiwillig sind, wenn gleich die Fertigkeit selbst das Freiwilligere ist. Denn der Schmerz kann in dem Momente den Menschen so ergreifen, daß er die Waffen wegwirft u. s. w., die Disposition selbst aber ist schmerzlos. Bei der Bestimmung der Freiwilligkeit kam es indessen, wie wir oben sahen, hauptsächlich auf die einzelnen Thätigkeiten an. Und so tritt beim Unmäßigen auch gerade das Entgegengesetzte, als bei der Feigheit ein; denn seine einzelnen Handlungen sind freiwillig, weil er die Lust begehrt, die Fertigkeit ist es jedoch weniger, weil niemand unmäßig zu sein begehrt.

Da die Unmäßigkeit, als Uebermacht der sinnlichen Lust, ein Unterjochtsein der Vernunft ist, so fragt es sich schließlich, was ihr Verhältniß zur Unenthaltsamkeit und Weichlichkeit sei, und wie sich die ihnen entgegengesetzten Eigenschaften des festen Charakters, die Enthaltsamkeit und die Standhaftigkeit, zur Mäßigkeit verhalten. Der Mäßige setzt sich den guten Zweck vor, sich der Lust zu enthalten, und ist deshalb tugendhaft, der Unmäßige dagegen setzt sich den Genuß zum Zweck, und darum ist er schlecht und unverbesserlich, weil er gar nicht mehr weiß,

was gut ist. Die Eigenschaften des festen Charakters und seines Gegentheils bezogen sich aber, wie wir sahen, nicht auf den Zweck, sondern auf die Mittel. Setzen wir nun hier bei ihnen einen guten Zweck voraus, so wird der Unenthaltsame ihn zwar eben so verfehlen, wie der Unmäßige, aber nicht aus Vorsatz; denn er handelt nur wider sein besseres Wissen, und weil die Begierde ihn überwältigt. Der Unmäßige glaubt Recht daran zu thun, der Unenthaltsame glaubt dies nicht. Dieser begeht daher den geringeren Fehler und ist noch verbesserlich, weil er die Prinzipien des Guten noch nicht bei sich verdorben. Umgekehrt stimmen der Mäßige und Enthaltsame zwar auch in ihren Handlungen überein; denn beide thun nichts wider den Ausspruch ihrer Vernunft, um des sinnlichen Vergnügens willen. Aber bei dem Mäßigen, als dem Besseren, kommt dies daher, weil er keine schlechten Begierden hat, beim Enthaltsamen, weil er sie überwindet, ob er sie gleich hat. Jener findet gar keine Lust am Schlechten, dieser läßt sich nur von dieser Lust nicht hinreißen. Wie der Mäßige also ohne Kampf Lust und Schmerz besiegt, der Enthaltsame und Standhafte aber erst nach bestandenem Kampfe, so unterliegt der Unenthaltsame und Weichliche ungeachtet des Kampfs, der Unmäßige aber ohne denselben.[1])

2. Der zweite der selbstsüchtigen Zwecke beruhte auf dem Triebe nach Besitz, und auf ihn bezieht sich:

a. Die Tugend der Freigebigkeit (ἐλευθεριότης).[2]) Da sich Besitz, Eigenthum, Vermögen als das Mittel ergab, den Zweck auszuführen, das für einen Zweck Taugliche aber das Nützliche genannt wird, so ist der Reichthum nützlich. Die Anwendung des Nützlichen besteht nun im Nützen oder im

---

1) Nach der richtigen Erklärung des Eustratius (Zell ad Eth. Nic. 1, 13): ἀκρατὴς ὁ λόγῳ τοῖς πάθεσι ἀντιπαλαίων, κρατεῖν δὲ μὴ δυνάμενος. Ἀκόλαστος ὁ μηδὲ παλαίων· ἐγκρατὴς ὁ μετὰ τὸ παλαίειν νικῶν καὶ περιγενόμενος· σώφρων ὁ μηδὲ παλαίων.

2) Eth. Nicom. IV, 1; Magn. Mor. I, 24, 25; Eudem. III, 4.

Gebrauchen. Der Gegenstand der Freigebigkeit ist also der Gebrauch des Vermögens. Und da derselbe im Ausgeben und Verwenden liegt, dieses selbst aber wieder nicht möglich ist ohne Einnahme und Erwerb, so hat es die Freigebigkeit mit beiden Handlungen zu thun, mehr jedoch mit der ersten; denn es kommt dem Tugendhaften mehr zu, Gutes zu erweisen, als es zu empfangen. Der Freigebige gibt also um des Guten willen, wem er soll, wann, wie er soll u. s. w. Eben so ist es mit dem Einnehmen. Dieses wird er nicht vernachläßigen, indessen nur als Mittel für jenes. Er wird auch nicht ungern geben; denn dem Guten macht die Tugend Lust.

Es kommt dabei aber nicht sowohl auf das viele Geben an, als auf die Fertigkeit und Gesinnung. Bevor man urtheile, muß man also untersuchen, aus welchem Vorrathe gegeben wird. So kann, wer weniger gibt, freigebiger sein, als ein Anderer, der mehr gibt, wenn dieser viel reicher ist. Reich zu werden, ist indessen einem Freigebigen nicht leicht, da er nicht sehr aufs Nehmen und Behalten des Geldes sieht, und es nicht an sich liebt, sondern nur um des Gebens willen. Daher wird oft das Schicksal angeklagt, daß die Würdigsten nicht reich werden: dies ist jedoch ganz natürlich; denn der Gute setzt nicht seine höchste Sorge in Erwerbung von Reichthum. Freigebiger scheinen aber die zu sein, welche ihr Vermögen nicht erworben, sondern ererbt haben; denn sie haben den Mangel nie gekannt, und geben daher ohne Rücksicht auf die Möglichkeit eines künftigen Mangels. Die hingegen, welche ihr Vermögen erworben haben, suchen es mehr zu bewahren; denn jeder liebt sein eignes Werk, wie Eltern ihre Kinder, und Dichter ihre Verse.

Wie nun die Freigebigkeit die rechte Mitte hält im Geben und Empfangen, so überschreiten die ihr entgegengesetzten Laster diese Mitte. Und zwar ist jedes in entgegengesetzter Rücksicht zugleich Uebermaß und Mangel. Die Verschwendung (ἀσωτία) ist das Uebermaß im Geben und Nichtnehmen, und im Nehmen der Mangel. Die Habsucht (ἀνελευθερία) aber thut zu viel im Nehmen, zu wenig im Geben, und nur für Kleinigkeiten kann es sich auch anders verhalten. Die zwei Momente der Verschwendung scheinen nicht recht mit einander zu stimmen;

denn es ist wohl nicht möglich, Allen zu geben, wenn man nirgends nimmt. Daher müssen die Verschwender auch wieder nehmen, wo sie nicht sollen, und verbinden somit die beiden Extreme; denn sie müssen geldgierig werden, damit sie hernach ausgeben können. Und da es ihnen nicht ums Gute zu thun ist, so halten sie jedes Mittel für erlaubt, um zu nehmen. Da das Ausgeben des Geldes ferner nur Mittel ist, so haben sie noch einen andern schlechten Zweck. Die Verschwendung enthält also noch andre Laster, z. B. die Unmäßigkeit.

Zu allem diesen wird die Verschwendung, wenn sie sich selbst überlassen bleibt. Wird aber auf sie gewacht und sie gezügelt, so kann sie leicht, durch Alter und Erfahrung gebessert, die rechte Mitte erreichen, und Freigebigkeit werden; denn sie hat die Grundlage mit ihr gemein, und steht dieser Tugend deshalb näher, als das andre Extrem. Die Verschwendung ist also heilbar, die Habsucht aber unheilbar, indem das Alter und jedes Unvermögen sie erzeugen. Und darum ist sie eben von der Tugend entfernter, weil sie den Menschen fester eingewachsen ist, als die Verschwendung, da die meisten das Geld mehr lieben, als daß sie es weggeben. Die Habsucht hat daher auch eine große Ausdehnung und mehrere Arten; denn da sie in zu vielem Nehmen und zu wenigem Geben besteht, so vereinigt nicht jede Art diese beiden Momente. Die Einen haben nur den Mangel des Gebens, die Andern allein das Uebermaß des Nehmens.

Zu der ersten Klasse gehören die Geizigen, Filze, Kargen, Knicker, Kümmelspalter (φειδωλοί, κίμβικες, γλίσχροι, μικρολόγοι, κυμινοπρίσται). Fremdes Gut begehren sie indessen nicht, Einige vielleicht aus Gerechtigkeit und um das Schändliche zu vermeiden; denn sie sagen oder glauben, daß sie darum das Ihrige wahren, um nicht hernach gezwungen zu sein, aus Mangel Schändliches zu begehen. Andre enthalten sich aber aus Furcht fremden Guts; denn es wäre nicht leicht die Andern zu verhindern, das Nämliche zu thun. Die andre Klasse der Habsucht umfaßt die, welche zu viel nehmen, und

1) Theophr. X, περὶ μικρολογίας.

wo sie nicht sollen. Hieher gehören die, welche schändliche Gewerbe treiben, ferner die Wucherer u. s. w. Ihr gemeinschaftliches Laster kann man schändliche Gewinnsucht (αἰσχροκέρδεια) nennen; denn alle diese würden selbst um kleinen Vortheil und Gewinn Schändliches dulden. Auch der Spieler ist hierunter zu rechnen, denn da er von Freunden nimmt, denen er geben sollte, so ist sein Gewinn gleichfalls ein schändlicher.

b. Die Freigebigkeit betrifft nur das Ausgeben überhaupt; doch läßt sich ein Zweig derselben noch unterscheiden und besonders herausheben: nämlich die Freigebigkeit nicht bei kleinen und gewöhnlichen Dingen, sondern der Aufwand bei großen Dingen und außerordentlichen Gelegenheiten. Die Tugend, die sich nun hierauf bezieht, ist die Prachtliebe (μεγαλοπρέπεια) [1]), welche einen schicklichen Aufwand im Großen macht. Oeffentliche Speisung des Volks, Hochzeitsfeste, Gartenanlagen, Schmücken des Wohnhauses, Sammlung von Kunstschätzen, Aufstellung von Denkmälern u. s. w. werden also die Gegenstände dieser Tugend sein; überhaupt alle kostspieligen Ausgaben. Der große Aufwand, den die Prachtliebe macht, wird aber immer in Verhältniß zur Größe des Gegenstandes sein müssen. Das Werk muß nämlich des Aufwands würdig sein und der Aufwand des Werks, oder er kann auch dieses noch übertreffen. Denn wer diese Tugend besitzt, wird gern und reichlich geben, und nicht ängstlich darauf wachen, daß ja nicht etwas zu viel geschehe. Er wird mehr darauf sehn, wie ein Werk am schönsten und schicklichsten, als mit wie vielem Gelde, und wie es am wohlfeilsten ausgeführt werde. Der Aufwand muß aber nicht nur dem Werke ziemen, sondern auch dem Handelnden; dieser muß durch Reichthum, hohe Geburt oder wichtige Aemter in Ansehn stehn. Daher kann der Arme diese Tugend nicht ausüben, und unternimmt er es, so ist er ein Thor.

Die der Prachtliebe entgegengesetzten Extreme sind die Prunksucht (βαναυσία, ἀπειροκαλία, δαπανηρία), das Extrem des Uebermaßes, und die Knauserei (μικροπρέπεια) das Ex-

1) Eth. Nic. IV, 2; Magn. Mor. I, 27; Eudem. III, 6.

trem des Mangels. [1]) Die Art und Weise, wie diese sich als solche bestimmen, weicht aber ab von der bisherigen Art. Bei der Tapferkeit und Mäßigkeit handelte es sich rein um die Leidenschaft; denn sie hatten es mit dem Suchen der Lust, und dem Fliehen des Schmerzes zu thun, das aber, worauf Lust und Schmerz folgt, ist eben die Leidenschaft. Daher war Tugend und Laster hier zunächst nur Uebermaß, Mangel und rechte Mitte der Leidenschaften, als solcher, und nach diesem Verhältnisse richteten sich erst die Handlungen, welche dann allerdings auch selber als Uebermaß und Mangel erschienen. Bei der Tugend, die sich auf den Besitz bezieht, ist nun zwar auch Uebermaß, Mangel und rechte Mitte des Triebes vorhanden. Diese Grade bestimmen sich aber näher sogleich an den Handlungen; denn der Trieb ist hier, als Mittel für andre Zwecke, sogleich in den Handlungen, als den in Thätigkeit gesetzten Mitteln, objektiv geworden. Die Tugend und die Laster bezogen sich also unmittelbar auf ein Geben und Nehmen, welches Handlungen sind, und dies findet denn nun auch bei der Prachtliebe Statt. Da es jedoch hier auf die Größe des Gegenstandes ankommt, die Größe aber ein Verhältnißbegriff ist, so muß für die Definition der Prachtliebe der Bestimmung, daß die Mitte das rechte Maß des Ausgebens sei, noch hinzugefügt werden, daß diese Handlung im richtigen Verhältnisse zu ihrem Gegenstande stehe, und der Würde und Größe desselben angemessen sei.

Die Extreme sind dagegen das unrichtige Verhältniß beider Seiten. Die Prunksucht wird also immer einen größeren Aufwand machen, als sich für den Gegenstand schickt, die Knauserei immer einen kleineren. Der Prunksüchtige wird, wenn er ein Paar Freunde einladet, ein Hochzeitsmahl bereiten lassen, und zwar in der Absicht, seinen Reichthum zu zeigen und Bewunderung zu erregen, und wo großer Aufwand nöthig ist, wird er wenig machen, viel aber, wo wenig genügt. Der Knauser im Gegentheil thut immer zu wenig; denn auch bei dem größten Aufwand, wird er es an einer Kleinigkeit fehlen lassen und so die Schönheit des ganzen Werkes verderben. Er

1) Theophr. XXII: περὶ ἀνελευθερίας.

wird immer darauf sehn, wie er am wohlfeilsten loskommt, selbst diese Kosten noch bejammern, und immer denken, er thue zu viel. Diese Laster werden indessen nicht so getadelt, als die anderen, weil sie niemanden schaden, und keine schändliche Gesinnung verrathen.

3. Der letzte der selbstsüchtigen Triebe war die Ehre, worin der Mensch nicht mehr nur mit seinen Affektionen, Lust und Unlust, und der äußeren Natur, wie bei der Tapferkeit und Mäßigkeit, zu thun hat, noch durch seine Handlungen blos im Verhältniß steht zu anderen freien Willen, wie bei der Freigebigkeit und Prachtliebe; sondern jetzt bezieht sich der Mensch auf die Objektivität im dritten oben angegebnen Sinne; denn die Ehre, als die Achtung der Anderen, ist das Resultat davon, daß der Mensch seiner Bestimmung angemessen ist.

a. Die Tugend, welche im Streben nach Ehre überhaupt das rechte Maß hält, ist die Ehrliebe. [1]) Das Extrem des Uebermaßes nimmt der Ehrsüchtige [2]) ein, das des Mangels hat keinen Namen, doch könnten wir den, welcher zu wenig nach Ehre strebt, einen Ehrgeizlosen nennen. Dieser Ausdruck ist jedoch unbestimmt, weil er auch die Mitte bezeichnen kann. Im Griechischen fehlt umgekehrt die Bezeichnung für die Mitte; die Extreme sind der φιλότιμος und der ἀφιλότιμος. Beide werden indessen auch gelobt, und dies kommt daher, daß sie dann nach einander im Sinne der Mitte genommen werden, um die sie sich, als um eine leere Stelle, streiten. Welches von beiden man nämlich auch als Extrem setze, so erscheint das Andre immer als Mitte, weil sie sich unvermittelt gegenüberstehen. Dieselbe Bewandtniß hat es mit dem deutschen Worte Ehrbegierde: es wird nämlich in zwei verschiedenen Bedeutungen genommen. Tadelt man einen Ehrbegierigen, so meint man, er strebe mehr nach Ehre, als er soll, lobt man ihn, so meint man, daß er mehr, als der große Haufe danach strebe, der sie zu sehr vernachläßigt.

b. Eine andre Tugend, die sich auf die Ehre bezieht und

---

1) Aristoteles: Eth. Nic. IV, 4.
2) Theophr. XXI: περὶ μικροφιλοτιμίας.

sich zur Ehrliebe, wie die Prachtliebe zur Freigebigkeit verhält, ist der Hochsinn oder die Großherzigkeit (μεγαλοψυχία).[1] In ihr ist besonders diese Beziehung des empirischen Zustandes des Menschen auf seine Bestimmung enthalten. Der Hochsinnige ist nämlich der, welcher sich großer Dinge werth hält, indem er auch derselben würdig ist. Die Mitte ist also hier nicht mehr nur das richtige Maß eines Triebes, oder von Handlungen, noch auch das richtige Verhältniß zwischen dem Gegenstande des Triebes und den sich darauf beziehenden Handlungen: sondern die zwei Glieder, deren richtiges Verhältniß die Mitte ausmacht, sind hier einerseits der innre Werth der Gesinnung, die Tugend, andrerseits aber die äußeren Güter, als deren die Tugend am würdigsten ist. Denn der Werth der Dinge liegt eben darin, daß sie äußere Güter sind. Das größte, der Tugend würdigste Gut ist aber die Ehre. Nach dieser wird der Hochsinnige daher am meisten streben; und zwar mit Recht, wie sein Werth es fordert. Obgleich die Gegenstände des Hochsinns also durch ihre Größe gewissermaßen Extrem sind, so ist er selber dagegen Mitte, als Gleichgewicht von Werth und Werthschätzung, und doch auch wiederum das Höchste; wie denn jede Tugend überhaupt, ob zwar Mitte, nichtsdestoweniger das Höchste ist, welches nicht selbst wieder eines Uebermaßes und Mangels fähig ist, so wenig als in diesen noch ein rechtes Maß zu finden sein würde.

Näher scheint dem Hochsinn das, was in jeder Tugend groß ist, zuzukommen; denn die Voraussetzung beim Hochsinn ist die Totalität aller Tugenden, da erst, wenn sie vorhanden sind, der Mensch sich auch mit Recht der größten Dinge werth schätzen kann. Der Schlechte darf also nicht nach Ehre streben, indem der Preis der Tugend auf gewisse Weise die Ehre ist. Der Hochsinn scheint somit ein Schmuck der Tugenden zu sein; denn er erhöht ihren Glanz, und ist ohne sie nicht möglich. Der wahrhafte Hochsinn ist daher schwer zu erlangen. Nicht nur aber der Ehre wird der Hochsinnige sich würdig halten, sondern eben so des Reichthums, der Macht, des Ansehns u. s. w.

---

1) Arist. Eth. Nic. IV, 3; Magn. Mor. I, 26; Eudem. III, 5.

Aus dem beschriebenen Verhalten des Großherzigen zu seinem Gegenstande fließen nun aber noch folgende Charakterzüge desselben: Empfängt der Großherzige große Ehre, und zwar von Guten, so wird er sich mäßig darüber freuen, als über etwas, das ihm eigenthümlich zukommt, oder wohl noch unter seinem Verdienste steht. Denn für die vollkommne Tugend ist selbst die Ehre kein ganz würdiger Preis; indessen wird der Hochsinnige sie doch annehmen, weil es unmöglich ist, ihm mehr zu zollen. Ehrenbezeugungen aber von den ersten Besten und um kleiner Dinge willen wird er verachten; denn solche findet er unter seiner Würde. Aber auch in Bezug auf Reichthum, Macht, Glück und Unglück wird er sich mäßig verhalten, wie sie auch ausfallen mögen. Er wird sich nicht zu sehr freuen über Glück, noch zu sehr betrüben über Unglück; denn wie schon die Ehre, so ist ihm um so mehr alles Andre klein gegen seinen Werth. Der Hochsinnige scheint deshalb ein Verächter, und stolz zu sein. Auch dient das Glück zwar dazu, den Hochsinn des Tugendhaften noch zu vermehren; denn auch die äußeren Güter geben ein Uebergewicht, und dies macht hochsinnig, da Viele den Menschen um solcher Dinge willen ehren, obgleich in Wahrheit nur der Tugend Ehre zukommt: sind die äußeren Güter aber allein vorhanden, so kann ein unächter Hochsinn entstehn. Denn der Glückliche verachtet oft die Andern, wenn ihm eigner innrer Werth fehlt, weil es ihm ohne denselben schwer wird, das Glück auf schickliche Weise zu tragen. Daher ist er der schlechte Nachahmer des Hochsinnigen, welcher mit Recht gering achtet, jener dagegen mit Unrecht.

Der Großherzige stürzt sich ferner nicht in Gefahren um kleiner Dinge willen, noch liebt er die Gefahr, weil er wenig Dinge für würdig hält, sein Leben daran zu setzen. Um großer Dinge willen begibt er sich aber willig in Gefahr, und dann schont er des Lebens nicht, weil er selbst dieses nicht viel achtet. Er theilt gern Wohlthaten aus, schämt sich aber, sie zu empfangen, und geräth er in diesen Fall, so vergilt er mehr, als er empfangen; denn dadurch wird der Andre wieder sein Schuldner. Der gegebnen Wohlthaten erinnert er sich auch mehr, als der empfangenen, weil er über die Andern hervorragen will.

Der Hochsinnige wird nie oder schwerlich um etwas bitten, sehr gern aber einen Dienst erweisen. Er wird stolz sein gegen die ausgezeichneten und glücklichen Männer, gegen niedere aber herablassend; denn jene zu übertreffen, ist groß, diese hingegen, leicht, wie es kein Verdienst ist, Schwache zu bezwingen. Er wird selten nach Ehrenbezeigungen streben, besonders wenn Andre schon den ersten Platz eingenommen, und langsam sich dazu anschicken, außer wenn der Zweck sehr ruhmvoll ist. Er wird nur offen hassen und lieben; denn das Geheime zeugt von Furcht. Er wird mehr nach der Wahrheit, als nach dem Scheine streben, so wie freimüthig und aufrichtig sein, es sei denn, daß er mit dem großen Haufen zu thun habe, welchem er seine wahre Gesinnung mitzutheilen, nicht würdigt. Er bewundert nichts, denn nichts erscheint ihm groß: noch erinnert er sich Beleidigungen, weil er sie verachtet.

Sein Gang endlich ist langsam, der Ton seiner Stimme tief, der Ausdruck seiner Rede gesetzt; denn die Schnelligkeit der Bewegung und die Anstrengung der Stimme kommt nur von der Vorstellung der Wichtigkeit der Sache her, wonach man strebt, dem Hochsinnigen erscheint aber weniges wichtig.

Die dieser Tugend entgegengesetzten Extreme bestehen nun beide im ungleichen Verhältnisse des Werths zum Werthschätzen. Das Extrem des Mangels ist der Kleinmuth (μικροψυχία). Der Kleinmüthige schätzt sich geringerer Dinge würdig, als er werth ist, möge er nun großer, kleiner oder mäßiger Dinge würdig sein, besonders aber scheint der Kleinmuth zu besitzen, der in der That großer Dinge würdig ist; denn was würde er erst thun, wenn er derselben nicht würdig wäre? Das Extrem des Uebermaßes besteht dagegen darin, sich der größten Güter werth zu halten, ohne ihrer würdig zu sein. Ein solcher Charakter ist die Aufgeblasenheit (χαυνότης).[1] Auch diese Extreme, wie die der Prachtliebe entgegenstehenden Laster, scheinen nicht gerade schlecht zu sein; denn sie fügen kein Uebel zu. Indessen sind sie doch Fehler, da der Kleinmüthige, der Güter würdig seiend, sich dessen beraubt, was er werth ist.

---

1) Theophr. XXIV: περὶ ὑπερηφανίας.

Und das ist doch in der That eine Schlechtigkeit, sich des Guten für unwürdig zu halten, und sich selbst nicht zu kennen; denn wüßte er seinen Werth, so würde er nach jenem streben. Er ist jedoch nicht sowohl einfältig, als schüchtern. Die Aufgeblasenen sind aber wirklich einfältig, und zeigen dies Allen; denn zu große Dinge wagend, die sie nicht ausführen können, werden sie allgemein getadelt. Durch Kleidung, Gang u. s. w. wollen sie sich auszeichnen, und zeigen und rühmen ihre Glücksgüter, um deshalb geehrt zu werden. Der Kleinmuth ist aber dennoch dem Hochsinn entgegengesetzter, als die Aufgeblasenheit; denn er ist häufiger und ein größerer Fehler.

B. Die Tugenden, welche sich auf die Triebe der Geselligkeit beziehen:

1. Die erste Leidenschaft, die wir hier antrafen, war der Zorn, als das Erregtwerden durch Andre, und die Reaktion dagegen, aber insofern sie noch im Innren des Subjekts eingeschlossen bleibt, sich noch nicht in That und Werk äußert und zur wirklichen Beziehung eines freien Willens auf einen andern freien Willen, als sein Objekt, geworden ist. Die Mitte nun in Bezug auf die Leidenschaft des Zorns ist die Sanftmuth (πραότης). [1]) Hier ist die Mitte wieder nur ein gewisses Maß der Leidenschaft selbst. Denn wir betrachten hier den Trieb nur in Rücksicht auf das Innre des Subjekts, wie bei der Mäßigkeit und Tapferkeit. Wo der Trieb sich aber verwirklicht, wird sich die Mitte auch beim geselligen Triebe wieder als das richtige Maß der Handlungen, d. h. des verwirklichten Triebes, darstellen, und wo der gesellige Trieb endlich auf die an und für sich seiende Objektivität oder das Sollen bezogen wird, da ist die Mitte gleicher Weise richtiges Verhältniß zwischen dem realen und dem geforderten Zustande.

Wer zürnt, wann er soll, gegen wen, wie lange u. s. w., der besitzt nun die jetzt zu betrachtende Tugend, welche eigentlich ohne Namen ist; denn Sanftmuth, wie wir sie vorhin nannten, neigt sich eigentlich zum Extrem des Mangels hin; indessen

---

1) Arist. Eth. Nic. IV, 5; Magn. Mor. I, 23; Eudem. III, 3.

können wir sanftmüthig allerdings den nennen, welcher sich nicht von der Leidenschaft fortreißen läßt, sondern der Vernunft folgt, also nur zürnt, wo sie es befiehlt. Darum steht der Ausdruck für die Tugend hier aber dem Extrem des Mangels näher, weil der Tugendhafte leichter vergeben, als sich rächen wird.

Auch die Extreme sind ohne bestimmten Namen. Das Extrem des Mangels könnte man Zornlosigkeit (ἀοργησία) nennen. Sie ist ein Fehler; denn bei manchen Dingen darf man nicht ruhig bleiben, noch sie geduldig ertragen. Das andere Extrem, was man Zornmüthigkeit (ὀργιλότης) nennen könnte, ist das Uebermaß in Bezug auf alle Umstände. Doch treffen ihre Seiten nicht immer alle zusammen. Die Einen brausen schnell auf, wo sie nicht sollen, machen ihrem Zorne Luft, und beruhigen sich dann bald wieder. Den höchsten Grad dieses Charakters besitzen die Jähzornigen (ἀκρόχολοι). Andere, welche man die Unerbittlichen, Unversöhnlichen (πικροὶ, δυσδιάλυτοι) nennen könnte, zürnen lange Zeit; denn sie halten ihren Zorn zurück. Dieser hört nämlich nur auf, wenn er ausbricht, und dies geschieht vermittelst der Rache. Sie erzeugt Lust statt der Unlust, welche der Zorn erzeugte. Fehlt nun die Rache, so behalten jene das Drückende des Zorns; denn weil er sich nicht zeigt, kann keiner sie durch Ueberredung besänftigen. Damit der Zorn aber in sich verkoche, braucht es Zeit. Solche Menschen sind daher sich selbst und ihren besten Freunden sehr zur Last. Schwierig (χαλεποὶ) nennen wir endlich die, welche zu sehr zürnen, und gegen wen sie nicht sollten, so wie ohne Rache sich nicht versöhnen lassen.

Das Extrem des Uebermaßes ist nun der Sanftmuth mehr entgegengesetzt, als das Extrem des Mangels, und zwar deshalb, weil es häufiger, und die Rache mehr in der Natur des Menschen liegt, als ihr Gegentheil. Auch sind solche Charaktere fürs gesellige Leben weniger umgänglich Schwer bleibt, wie gesagt, die rechte Mitte unter allen Umständen zu finden. Denn oft lobt man, welche in dem Zorne etwas zu wenig thun, und nennt sie sanftmüthig, so wie umgekehrt die finster Zürnenden männlich, als seien sie zum Herrschen geboren.

2. Die Tugenden, welche sich auf die verwirklichte Geselligkeit, auf das realisirte Wohlwollen beziehn, oder die geselligen Tugenden, als solche:

a. Der erste Trieb war hier die Beförderung der Lust, als solcher, im geselligen Umgang, die Freundschaft des Angenehmen. Die in diesem Umgang zu genießende Lust bezieht sich aber besonders auf den Scherz. Die Mitte in diesem Triebe hält somit der schickliche Scherz (εὐτραπελία). [1] Diese gesellige Lust scheint dem Leben nothwendig zu sein, als die Momente des Ausruhens erfüllend und versüßend. Auch hierin gibt es nun ein Uebermaß und einen Mangel. Wer im Lachenerregen das Uebermaß sucht, hat den Charakter eines Possenreißers oder lästigen Spötters (βωμολοχία). [2] Solche Menschen gehen mehr darauf aus, überhaupt Lachen zu erregen, als den Anstand nicht zu verletzen, und den Gegenstand ihres Spottes nicht zu verwunden. Von dieser Begierde, Spaß zu machen, hingerissen, schonen sie weder sich noch Andre. In das entgegengesetzte Extrem verfallen die, welche selbst nie einen Witz machen, und böse sind, wenn Andre dergleichen vorbringen. Man kann solche Menschen bäurisch und ihren Charakter Ungeschliffenheit (ἀγροικία) [3] nennen; denn sie sind für den geselligen Umgang ganz unbrauchbar.

Da das Lachen aber nun sehr geliebt wird, und die Meisten Vergnügen an Witz finden, sollte auch mehr, als recht ist, gespottet werden, so werden oft die Possenreißer selbst für gehörig Scherzende gehalten, und als gute Gesellschafter gelobt. Der Mitte allein aber kommen die Eigenschaften von Gewandtheit, Anstand, Anmuth und Würde zu. Denn der schicklich Scherzende wird nur das reden und gerne hören, was einem gesitteten und wohlerzognen Manne ziemt; da nur eine gewisse Art des Scherzes ihm ansteht. Und diese ist von dem Scherze eines niedrig Gesinnten, wie auch der Scherz des

---

1) Eth. Nic. IV, 8; Eudem. III, 7; Magn. Mor. I, 31.

2) Theophr. XI; περὶ βδελυρίας.

3) Theophr. IV: περὶ ἀγροικίας.

Gebildeten von dem des Ungebildeten verschieden; ungefähr wie das Lächerliche der alten Komödie in schmutzigen Reden, das der neuen in versteckten Anspielungen besteht. Ob nun der schicklich Scherzende immer nur Lust und Lachen, wie es sich schickt, erregen, nie aber dem Hörenden im Scherze etwas Unangenehmes sagen soll, ist nicht sogleich auszumachen. Ist doch auch Anderen Anderes verhaßt und angenehm. Der schicklich Scherzende wird sich also selbst das Gesetz geben müssen fürs Finden der Mitte. Auch wird er auf eben so schickliche Weise den schicklichen Scherz der Andern, sogar über ihn selber, ertragen, und mitlachen; wie denn im griechischen Worte ausdrücklich diese doppelte Bedeutung enthalten ist.

b. Nicht nur aber die persönliche Heiterkeit und Lust im Umgang macht sich der gesellige Mensch zum Zweck; sondern wie die selbstsüchtige Lust zum Zwecke des Besitzes, als des Nützlichen, wurde, so wird hier das Wohl des Andern überhaupt, auch in der äußeren Sphäre seines Daseins, seinem Eigenthum u. s. w. Zweck. Die Tugend nun, die in diesem Triebe, und den aus ihm fließenden Handlungen die Mitte hält, hat eigentlich keinen Namen. Sie kommt der Freundschaft am nächsten, wie wir diesen Trieb denn auch oben als Freundschaft des Nützlichen erkannten. Man könnte diese Tugend daher Freundschaftlichkeit (φιλία) [1]) oder Geselligkeit überhaupt nennen; und sie ist, wie die anderen, von der Freundschaft, als solcher, darin unterschieden, daß nicht Leidenschaft und Liebe allein zu solchen Handlungen bestimmen, die der Tugend gemäß sind: denn da wären diese ja zufällig; sondern sie fließen aus der innren Fertigkeit des Menschen, solche Handlungen zu thun, auch ohne die besondere Empfindung der Freundschaft. Daher ist der Freundschaftliche ein solcher in seinem Benehmen gegen Unbekannte und Bekannte, gegen Freunde und Fremde, nur daß er sie alle nach der Verschiedenheit seines Verhältnisses zu ihnen behandelt. Er wird bei jedem nur auf die Wünsche eingehn, die er für Recht hält, die andern aber verwerfen.

---

1) Eth. Nic. II, 6; Magn. Mor. I, 29; Eudem. III, 7.

Das Extrem des Uebermaßes hat der Uebergefällige (ἀρέσκεια). [1]) Er thut dem Andern Alles zu Liebe, widerspricht ihm nie, und glaubt, daß man denen, mit welchen man in Berührung kommt, nie etwas Unangenehmes erzeigen müsse. Die auf dem andern Extreme stehen, widersetzen sich dagegen stets, und bekümmern sich gar nicht darum, ob sie dadurch den Andern verletzen und zurückstoßen. Solche Menschen heißen ungesellig und streitsüchtig (δύσκολος, δύσεριϛ). [2]) Wer aber die rechte Mitte hält, (und diese bezieht sich hier auf Handlungen, als solche), wird dem Andern im geselligen Umgang Schmerz und Freude verschaffen, wie es sich gehört. Wenn er nämlich dem Andern nur Freude gewähren kann durch eine schändliche Handlung, so wird er es nicht thun, und ihn lieber betrüben; eben so wenig wird er nachgiebig sein, wenn dies dem Andern Schande bringt, und zwar um so eher sich ihm widersetzen, je geringer der Schmerz ist, der dem Andern daraus entsteht. Ohne diese Kollision aber wird er es immer vorziehn, zu erfreuen, und sich hüten, zu schmerzen. Kommt zum Extrem des Uebermaßes, welches darin bestand, nur überhaupt Freude zu verschaffen, und zwar an sich ohne irgend eine andre Rücksicht, noch eine selbstsüchtige Absicht hinzu, z. B. Geld und Nutzen daraus zu ziehen, so haben wir den Charakter des Schmeichlers (κόλαξ) [3]), des falschen Nachahmers der Freundschaft. So trägt Aristoteles die Sache in der nikomachischen Ethik vor, in der großen und eudemischen heißt das der ἀρέσκεια entgegengesetzte Extrem αὐθάδεια, die Mitte σεμνότης, als Extreme der φιλία werden aber κολακεία und ἀπέχθεια genannt.

c. Drittens ergab sich uns bei den geselligen Trieben das gänzliche Hingeben des Einen an den Andern, so daß dem Einen nichts von dem verborgen blieb, was der Andere denkt und

---

1) Theophr. V, περὶ ἀρεσκείας; XIII, περὶ περιεργίας.

2) Theophr. XIX, περὶ δυσχερείας; XV, περὶ αὐθαδείας.

3) Theophr. II, περὶ κολακείας.

und fühlt. Die Mitte in diesem Triebe der Mittheilung durch die Rede ist nun die Wahrhaftigkeit, Offenheit, Aufrichtigkeit (ἀλήθεια). [1]) Da das in der Rede Mitgetheilte das Abbild und das Aussprechen des wirklichen Zustandes sein soll, so wird die Mitte, wie bei der Prachtliebe, sich als ein richtiges Verhältniß darstellen. Die Extreme sind das Nichtentsprechen beider Seiten; also die Lüge, aber einmal, als Uebergewicht der Rede über den Zustand, das andre Mal, als Nachstehen der Rede gegen den Zustand. Wer von sich ruhmvolle Dinge erzählt, die er gar nicht gethan hat, oder mehr, als er gethan hat, der ist ein Prahler (ἀλαζών). [2]) Der Ironische (εἴρων) [3]) im Gegentheil läugnet die Vorzüge, die er wirklich besitzt, oder verringert sie. Im Aufrichtigen entsprechen sich Rede und That; er gesteht zu, was er ist und hat, ohne es weder zu verringern, noch zu vergrößern.

Wie der Aufrichtige die Lüge um keines andern Grundes willen flieht, als weil sie schändlich ist, so sucht sie der Prahler oder Aufschneider nur, weil er Freude daran findet, nicht um eines andern Zweckes willen: und ein solcher ist eher eitel, als schlecht. Doch kann auch ein selbstsüchtiges Motiv dabei zu Grunde liegen, z. B. Ehre und Ruhm dadurch zu erhalten, oder das Bestimmende ist die Gewinnsucht. Von diesen zwei letzten Arten der Prahler stellen sich die ersten, als hätten sie lobenswürdige Eigenschaften, und solche, um die wir die Menschen glücklich schätzen. Auch diese verdienen nur einen mäßigen Tadel. Die Andern aber geben vor, daß sie Eigenschaften besitzen, welche ihren Nebenmenschen nützen, und da ihr Zweck nur Gelderwerb ist, so sind sie schon schändlicher. Hieher gehören die Quacksalber, Wahrsager und alle Solche, die sich für Weise ausgeben.

Die Ironie, welche das Extrem des Mangels ist, setzt schon Menschen von feineren Sitten voraus; denn sie scheinen

---

1) Eth. Nic. IV, 7; Eudem. III, 7; Magn. Mor. I, 33.

2) Theophr. XXIII, περὶ ἀλαζονείας.

3) Theophr. I, περὶ εἰρωνείας.

nicht aus Gewinnsucht zu reden, sondern um sich nicht zu überheben; wie sie denn vorzüglich alles Rühmliche, was sie vollbracht und wodurch sie gegen Andre im Vortheil ständen, verschweigen: was auch Sokrates that. Wer aber in unbedeutenden Dingen affektirt, und zwar in solchen, die sogleich in die Augen fallen, ist mehr zu verachten. Auch scheint dies sogar eine Art Prahlerei zu sein, wie das schlechte Gewand der Lacedämonier oder der durchlöcherte Mantel des Antisthenes, welchem dies Sokrates auch vorwarf. [1]) Denn sowohl wenn man alles besser, als wenn man alles schlechter haben will, als Andere zeigt man durch die Begierde sich zu unterscheiden eine gewisse Anmaßung. Wer sich indessen mäßig der Ironie bedient, und auf eine versteckte Weise bei Dingen, die nicht sogleich in die Augen fallen, bekommt leicht das Ansehn der Anmuth und Feinheit. Das Extrem des Uebermaßes ist also hier, als das schlechtere, der Tugend der Aufrichtigkeit am meisten entgegengesetzt.

3. Nach Abhandlung der selbstsüchtigen und geselligen Triebe ergab sich uns der Kampf beider gegen einander, wodurch sie in ihrer Einseitigkeit und Negativität, d. h. als solche aufgewiesen wurden, welche dem Begriffe oder der Bestimmung des Menschen nicht angemessen waren. Und ehe wir nun zu der Tugend schreiten, welche den Trieb, der jene beiden vereinigt und aussöhnt, zur Grundlage hat, müssen wir dieses Moment des Uebergangs aufnehmen, um zu sehen, ob die Leidenschaften und Empfindungen, welche sich auf dieses Unangemessensein der selbstsüchtigen und geselligen Triebe beziehn, nicht auch eine tugendhafte Mitte haben. Das Gefühl nämlich, was der Mensch empfindet über seine eigne Unwürdigkeit ist die Scham, über fremde der Unwille.

a. Eigentliche Tugend kann nun das richtige Maß der Leidenschaft der Scham nicht sein, weil sie etwas Schlechtes zur Voraussetzung hat. Unter dieser Bedingung aber ist sie

1) Diog. Laërt. VI, §. 8: *στρέψαντος αὐτοῦ τὸ διερρωγὸς τοῦ τρίβωνος εἰς τὸ προφανές, Σωκράτης ἰδών φησιν· ὁρῶ σου διὰ τοῦ τρίβωνος φιλοδοξίαν.*

lobenswerth und tugendähnlich. Die Scham (αἰδώς), sagt daher Aristoteles [1]), ist eher eine Leidenschaft, als eine Fertigkeit, und somit keine Tugend. Daß sie eine Leidenschaft sei, schließt er aber daraus, daß sie Furcht vor Schande ist, indem sie ja auch gleich dieser sich verleibliche, nämlich durch Röthe, wie jene durch Blässe. Ferner sagt er, sei die Jugend zur Scham geneigt, und diese stehe ihr an, weil sie mit Leidenschaften zu kämpfen hat, und so durch die Scham von denselben abgehalten wird. Daher loben wir sie an Jünglingen, nicht aber am Alter; denn dieses muß nichts thun, worüber es sich zu schämen hätte. Endlich sagt Aristoteles, sei die Scham keine Tugend, weil sie mit der Tugend unverträglich sei. Denn man schämt sich nur über freiwillige Handlungen; freiwillig wird der Gute aber nie etwas Schlechtes thun: also ist die Scham beim Tugendhaften unmöglich. Ja wenn sie eine Tugend wäre, so müßte man Schlechtes begehn, um nachher diese Tugend ausüben zu können. Dies ist aber doch ganz widersinnig.

Aber wie wäre es, wenn wir die Scham doch als eine Art Tugend, oder wenigstens als aus der Tugend fließend, auf folgende Weise darstellten? Auch der Tugendhafteste wird Momente haben, wo er sich vergißt, und etwas Schlechtes thut, ohne daß dies aus einer innren Fertigkeit komme; durch seine Gesinnung wird er die Handlung im Gegentheil verdammen. Indem nun ein solches Urtheil aus der Fertigkeit fließt, die Scham aber eben dies Urtheil enthält, so entspringt sie aus der Fertigkeit der Tugend. Die Scham ist also eine alle tugendhaften Fertigkeiten begleitende Fertigkeit, welche bei verletzter Tugend in Wirksamkeit tritt, und so von der Tugend unzertrennlich ist.

Dies sieht man auch daher, daß das ihr entgegengesetzte Extrem umgekehrt aus einer schlechten Fertigkeit herkommt. Das Uebermaß der Scham ist nämlich die Verschämtheit (κατάπληξις), der Mangel die Unverschämtheit (ἀναισχυντία). [2])

---

1) Eth. Nic. IV, 9; Eudem. III, 7; Magn. Mor. I, 30.

2) Theophr. IX: περὶ ἀναισχυντίας.

Zu dieser gewöhnt sich nun der Schlechte, indem er durch Unterdrückung der Scham bei der Ausübung schlechter Handlungen endlich die Fertigkeit gewinnt, ohne Scham zu handeln. Die Scham ist also unter einer gewissen Voraussetzung das Zeichen der Tugend, wie sich nicht schämen, wo man sollte, Schlechtigkeit anzeigt. Auch das aber ist schlecht, sich zu schämen, wo man keine Ursache hat; doch ist dies Extrem der Mitte näher, und viel ungewöhnlicher, als das andre.

b. Auch die Leidenschaft, welche ein Urtheil über Andre enthält, in Bezug auf ihr dem Begriffe Unangemessensein, setzt zwar eine Schlechtigkeit voraus; denn diese Unangemessenheit ist eben das Schlechte: dieses liegt indessen nicht im Urtheilenden, sondern im Beurtheilten. Das Laster des Einen erregt nämlich den Unwillen des Andern, und darum kann man das richtige Maß in diesem Gefühle, den gerechten Unwillen (νέμεσις) [1], allerdings eine Tugend nennen, wie die beiden Extreme, die eigentlich ohne Namen sind, Laster. Nicht nur aber die Gesinnung des Andern wird in Bezug gesetzt auf ihren Begriff, auf das, was sie sein soll, sondern eben so kann diese Unangemessenheit beider Seiten in Verhältniß zu den äußern Gütern eines Menschen betrachtet, und dann sein Werth geringer geschätzt werden, als die Größe des Glücks, das er besitzt; in welchem Falle er dieses Glücks für unwürdig zu achten ist. Auch diese Unangemessenheit erweckt nun bei den Andern ein schmerzliches Gefühl des Unwillens, und hierin nicht zu weit zu gehen, sondern die rechte Mitte zu halten, ist sehr schwer, und nur der Tugend möglich. Die Mitte wird sich hier als eben solches Verhältniß bestimmen, wie beim Hochsinn, nur daß dieser blos ein Urtheil über sich selbst enthielt, statt daß es jetzt auf dem Standpunkt der Geselligkeit über Andere gefällt wird.

Das Uebermaß des Schmerzes hierin ist nun, sich über alles Glück des Andern, auch über verdientes, zu betrüben. Das ist das Laster des Neides (φθόνος). Das Extrem des Mangels, sich zu wenig über unverdientes Glück des Andern zu

1) Eth. Nic. II, 7; Eudem. II, 3.

betrüben, kommt selten vor, weil es dem Menschen nicht natürlich ist; daher ist es auch nicht so schlecht. Es tritt hier aber häufig ein anderes Extrem in Bezug auf fremdes Unglück ein. Ueber dieses betrübt sich nämlich, wer die rechte Mitte hält nur, wenn es unverdient ist; doch über verdientes wird er sich freuen. Wie aber nun der Neidische sich über jedes Glück betrübte, so freut sich der ihm entgegengesetzte Charakter über jedes Unglück des Andern, die Schadenfreude (ἐπιχαιρεκακία). In dem gerechten Unwillen ist aber dies enthalten, daß der Mensch so viel bekommen soll, als er verdient. Das Sollen dieser Angemessenheit, als des richtigen Verhältnisses, zur Wirklichkeit gebracht ist nun das Recht. Dieses haben wir daher jetzt als innre Fertigkeit, als die Tugend der Gerechtigkeit zu betrachten.

C. Der Trieb des Rechts war also der eigentliche auf die an und für sich seiende Objektivität des Menschen, auf seinen Begriff bezogne Trieb, wie die Triebe der Selbstsucht vornehmlich nur die Beziehung auf ihn selber oder die leblose Natur, die Triebe der Geselligkeit die Beziehung auf andre freie Willen heraushoben: obgleich auch, des allgemeinen Charakters unbeschadet, bei der Selbstsucht die Beziehung auf Andre (in der Freigebigkeit), bei der Geselligkeit der nur innre, sich auf sich beziehende Trieb, (in der Sanftmuth), und bei beiden die Beziehung auf das Sollen, (in dem Hochsinn einerseits, und der Scham und dem gerechten Unwillen andrerseits), schon einzutreten begann; so daß auf seiner Stufe jeder Trieb auch die Totalität darstellte. Erst im Zwecke des Rechts ist sie aber als Totalität entwickelt und gesetzt; denn das Recht ist, als Sollen, zugleich in einer leblosen Sache die Beziehung des Willens auf andre freie Willen. Die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) [1]), als die Tugend des auf die an und für sich seiende Bestimmung des Menschen gehenden Triebes, welcher die selbstsüchtigen und geselligen Neigungen in sich ausgleicht und in Harmonie setzt, muß daher gleich dem Triebe, auf dem sie beruht, auch das Umfassende aller Tugenden sein.

1. Die Gerechtigkeit in diesem Sinne ist die allge-

1) Arist. Eth. Nic. V; Eudem. IV; Magn. Mor. I, 34.

meine Gerechtigkeit. [2]) Das Recht, als Ziel der Gerechtigkeit, ist aber nicht das an und für sich seiende, nur objektive Gebot, sondern soll auch aus der innren Subjektivität des Handelnden kommen. Und da das Recht jeden Einzelnen, als Person, und in absoluter Gleichheit mit dem Andern voraussetzt, so geht die Gerechtigkeit zuerst auf Gleichheit (ἴσον). Indem diese innre Fertigkeit der Gerechtigkeit jedoch auch den objektiven Bestimmungen des Rechts, welche später im Staate als Gesetze vorkommen werden, entspricht, so ist die Gerechtigkeit ferner Gesetzmäßigkeit (νόμιμον). Ihr entgegengesetzt zielt die Ungerechtigkeit daher sowohl auf Gesetzwidrigkeit (παράνομον), als auf Ungleichheit (ἄνισον) ab. Die Gesetze des Staats sind nun aber die Totalität der entwickelten Bestimmungen des Guten. Da die Gerechtigkeit also auf Befolgung aller derselben geht, so ist sie die allgemeine Tugend, welche alle andren in sich enthält; und damit die vollendete Tugend. Daß aber das Gesetz jede Tugend befiehlt, ist leicht einzusehen, so die Tapferkeit, indem es dem Soldaten verboten ist, das Glied zu verlassen, zu fliehen und die Waffen wegzuwerfen; ferner die Mäßigkeit, durch Verbot des Ehebruchs, oder die Sanftmuth durch Bestrafung der Real- und Verbalinjurien u. s. w. Der Unterschied zwischen dem Gesetze und der Moral ist nun allein der, daß jenes die That als Erscheinung in der Sinnenwelt, diese die innre Fertigkeit, als solche, gebietet.

Vollendete Tugend ist die Gerechtigkeit jedoch nicht an sich, sondern nur in der Beziehung auf Andre. In dieser Beziehung liegt aber die Verwirklichung und der Gebrauch der Tugenden. Die Gerechtigkeit ist also die Fertigkeit der Ausübung aller Tugenden, da es bei diesen blos auf die Fertigkeit, als solche, ankommt. Die Gerechtigkeit steht deshalb in der Mitte zwischen den übrigen ethischen Tugenden und dem abstrakten Rechte, weil es bei diesem umgekehrt zunächst nicht auf die Fertigkeit, sondern hauptsächlich nur auf die Handlung ankommt. Wegen dieses umfassenden Charakters ist die Tugend der Gerechtigkeit, in Vergleichung mit den anderen, eine schwerere Tugend; denn

2) Eth. Nic. V, 1.

Viele können zwar die Tugend in Bezug auf sich ausüben, nicht aber in Bezug auf Andre: daher ist die Gerechtigkeit denn auch größer und rühmlicher. Und aus diesem Grunde scheint sie auch nicht nur für den Handelnden, sondern eben so für den Andern ein Gut zu sein, weil sie diesem zu Gute kommt.

2. Neben dieser allgemeinen Gerechtigkeit haben wir aber noch eine besondere Gerechtigkeit [1]) zu erkennen. Es fragt sich nämlich nach dem besondern Inhalt jener Gleichheit und Gesetzmäßigkeit, welche wir als den allgemeinen Gegenstand der Gerechtigkeit angaben. Dies wird uns auf die spezielle und eigentliche Bedeutung des Rechts zurückführen. Denn wie wir oben bei der Betrachtung der Triebe sahen, daß das Recht den Kampf der Selbstsucht und Geselligkeit ausglich, in welchem Sinne es der allgemeinen Gerechtigkeit zu Grunde liegt, so sahen wir es auch andrerseits, als ein einseitiges, jenen Zwecken gegenüberstehen und sich zu einem Momente des Gegensatzes machen. So ist es das abstrakte Recht, als solches, das Dasein der Persönlichkeit sowohl in einer leblosen Sache, als in dem organischen Leibe der Person, und auf diesem abstrakten Rechte beruht nun die Tugend der speziellen Gerechtigkeit. Jenes Dasein ist nun nicht mehr Besitz, welcher der Gegenstand eines selbstsüchtigen Triebes war, sondern Eigenthum, d. h. rechtlicher, an und für sich gültiger Besitz. Ferner ist aber diese Objektivität des freien Willens selbst wieder nicht mehr zufällig, wie beim juridischen Rechte, sondern sie muß mit der innren Fertigkeit des Menschen übereinstimmen, und auf seinen absoluten Werth bezogen werden.

Eigenthum, äußere Güter überhaupt, und der innre Werth des Menschen müssen also in richtigem Verhältniß stehn, wie dies auch schon beim Hochsinn in Bezug auf den Einzelnen, und im Urtheil über Andere beim gerechten Unwillen gefordert wurde. Immer betrachteten wir jedoch nur die tugendhafte Gesinnung über dies Verhältniß; da die Gerechtigkeit aber die Ausübung der Tugend in sich schließt, so wird jetzt vom Gerechten gefordert, daß er jenes richtige Verhältniß, wenn es

1) Eth. Nic. V, 2.

nicht vorhanden ist, auch hervorbringe. Erst durch diese Verwirklichung zeigt er seine Gesinnung der Gerechtigkeit. Endlich muß er jenes richtige Verhältniß nicht weder einseitig für sich, noch einseitig für Andere erzielen: sondern da das Recht als Ineinander der Selbstsucht und Geselligkeit erkannt wurde, so muß die Gerechtigkeit sich auch als Vergleichung des Handelnden mit den Anderen darstellen, so daß das geforderte richtige Verhältniß sich näher so gestaltet, daß die äußeren Güter eines Jeden seinem innren Werthe entsprechen.

Die Ungerechtigkeit ist dagegen das unrichtige Verhältniß, aber so, daß nicht mehr zwei Laster daraus werden; denn das Zuviel und das Zuwenig können nicht mehr auseinander fallen, da Beides in ein und derselben Handlung, wenn gleich in Rücksicht auf eine andere Person, eintreten muß: dem Einen gibt der Handelnde nämlich mehr, als er verdient, dem Andern weniger. Der Erste ist aber entweder der Handelnde selbst, oder auch ein Anderer. Dieses unrechtmäßige Mehrhaben (πλεονεξία) ist also der Gegenstand der besondern Ungerechtigkeit, und darin unterscheidet sie sich von der allgemeinen Ungerechtigkeit, die eben so die Totalität aller Laster ist, wie die allgemeine Gerechtigkeit die Totalität aller Tugenden. Weder Feigheit, noch Unmäßigkeit, noch irgend ein Laster darf also bei der besonderen Ungerechtigkeit vorkommen, und dennoch tadeln wir sie, eben als Ungerechtigkeit. Diese muß daher ein besonderes Laster sein. Dies sieht man auch daraus, daß man die Aeußerungen der allgemeinen Ungerechtigkeit immer noch auf ein anderes Laster zurückführt, so den Ehebruch auf die Unmäßigkeit, die Flucht vor dem Feinde auf die Feigheit u. s. w., das unrechtmäßige Mehrhaben oder den schändlichen Gewinn aber auf nichts Anderes, als auf die Ungerechtigkeit. Denn die schändliche Gewinnsucht, als ein der Freigebigkeit entgegengesetztes Laster, wird eben durch die Betrachtung zur Ungerechtigkeit, daß der schändliche Gewinn immer als Mehrhaben des Einen, und Zuwenighaben des Andern gefaßt werden kann und muß.

Die besondere Gerechtigkeit ist nun näher ein Theil der allgemeinen Gerechtigkeit und derselben subordinirt. Denn der Gegenstand von jener ist eine bestimmte Gleichheit, der Gegen-

stand von dieser aber die Gesetzmäßigkeit und Gleichheit überhaupt. Und da eben so der Gegenstand der allgemeinen Ungerechtigkeit Gesetzwidrigkeit und Ungleichheit ist, der Gegenstand der besondern Ungerechtigkeit dagegen das ungerechte Mehrhaben, dieses aber einen Theil der ungerechten Ungleichheit überhaupt ausmacht, (denn alles Mehrhaben ist Ungleichheit, alle Ungleichheit aber nicht Mehrhaben), so bildet auch die spezielle Ungerechtigkeit einen Theil der allgemeinen. Dies Mehrhaben muß nun in allen den Bestimmungen, welche als Erscheinungen des abstrakten Rechts vorkommen, eintreten können. Diese haben wir also aus der Jurisprudenz lemmatisch aufzunehmen. Eigenthum an Sachen und innrer geistiger Besitz, Ehre, ist die erste Weise des abstrakten Rechts, das Dasein des blos einzelnen Willens. Die Gerechtigkeit, die sich hierauf bezieht, ist also auf die selbstsüchtigen Zwecke, als solche, gegründet; denn die Gerechtigkeit ist ja entwickelte Totalität. Der zweite Gegenstand des abstrakten Rechts sind die Verträge oder die freiwilligen Verbindlichkeiten, — die Beziehung auf andre freie Willen. Hier wird folglich die Geselligkeit die abstrakte Grundlage der Gerechtigkeit. Die dritte Art der besonderen Gerechtigkeit endlich ist die, welche sich auf unfreiwillige Verbindlichkeiten, d. h., auf Verbrechen oder auf Unrechtthun überhaupt bezieht. Das Verbrechen ist nämlich, als Unrecht, die der Bestimmung des Menschen nicht entsprechende Handlung, die durch die Gerechtigkeit zu vollziehende Strafe aber die Rückkehr zum richtigen Verhältnisse des innren Werths und äußeren Zustands des Menschen. Die Basis der Gerechtigkeit ist also hier die an und für sich seiende Objektivität, und zwar als solche, obgleich die Gerechtigkeit schon im Allgemeinen unter dieser Form steht: daher sie auch mit dieser letzten Art ihren Begriff erreicht hat, und sich, wie wir sehen werden, in weitere Bestimmungen auflöst.

a. Da die Gerechtigkeit Gleichheit und Mitte ist, die Mitte nun zwischen zwei Sachen, dem Größeren und Kleineren, die Gleichheit aber als das Gleichsetzen zweier Personen vorhanden ist, so gehören zur Gerechtigkeit wenigstens vier Dinge, zwei Personen, denen die Gerechtigkeit zukommt, und

zwei Dinge, an welchen sie sich bewährt. Und dieselbe Gleichheit muß auch zwischen den beiden aus diesen Personen und Sachen gebildeten Verhältnissen Statt finden. Denn wie sich die Personen verhalten, so müssen sich auch die Sachen verhalten. Wenn sie nicht gleich sind, so erhalten sie auch nicht Gleiches. Und daher kommen die Streitigkeiten, wenn Gleiche Ungleiches, oder Ungleiche Gleiches erhalten. Diese Gleichheit im Verhältnisse wird gefordert, weil auf die Würdigkeit gesehn werden muß. Die bisher beschriebene Gerechtigkeit ist nämlich die, welche sich auf Eigenthum, Ehre u. s. w. bezieht, und sie besteht in der gerechten Austheilung derselben. Diese Art kann man daher die austheilende Gerechtigkeit (τὸ ἐν διανομῇ δίκαιον) [1]) nennen.

Als Gleichheit zweier Verhältnisse, liegt die gerechte Mitte aber näher in folgender Proportion: Wie sich die Person A zur Sache B verhält, so verhält sich die Person C zur Sache D. Eben so kann man auch alterniren, also A : C = B : D; und die Gerechtigkeit ist erhalten, wenn man je zwei Glieder verbindet, und dann ein Ganzes dem andern entgegensetzt. Die würdigere Person, mit der geringeren Sache verbunden, ist gleich der minder würdigen Person mit der größeren Sache multiplizirt (AD = CB). Dies ist aber eine geometrische Proportion, und zwar nicht eine kontinuirliche, sondern eine diskrete; denn die mittleren Glieder sind nicht Ein und Dasselbe zweimal gebraucht, sondern zwei verschiedene Größen. Die Ungerechtigkeit verletzt nun diese Proportion. Ein Glied wird dann zu groß, das andre zu klein. Wer Unrecht thut, maßt sich zu viel von einer Sache an, wer es leidet, erhält zu wenig, nämlich wenn die Sache ein Gut ist. Ist sie ein Uebel, so findet das Umgekehrte Statt; denn das geringere Uebel wird ein Gut gegen das größere, indem es diesem vorgezogen wird.

b. Die zweite Art der Gerechtigkeit bezieht sich auf freiwillige Verbindlichkeiten oder Verträge. Die Gerechtigkeit liegt wieder in der Gleichheit, und zwar hier des Eigenthums, welches von jedem zum Andern übergeht. Die Ungerechtigkeit besteht darin, daß Ungleiches übergeht, der Eine also verliert,

1) Eth. Nic. V, 3.

der Andre gewinnt, oder es kann doch wenigstens immer so angesehn werden. Die Zurückführung dieser Ungleichheit auf die Gleichheit, das Setzen der Mitte zwischen Verlust und Gewinn (ζημία und κέρδος), Schaden oder Vortheil, ist nun das Werk des Gerechten. Da dies das Herbeiführen des guten Verhältnisses ist, so heißt diese Gerechtigkeit die aus-bessernde (τὸ δίκαιον κατορθωτικόν). [1])

Die Proportion ist hier keine geometrische, sondern eine arithmetische, indem es hier nicht auf die Würde der Personen, sondern nur auf den erlittenen Schaden ankommt; denn da die Personen deshalb als Gleiche dabei angesehn werden, weil sie durch die austheilende Gerechtigkeit schon als solche gesetzt sind, so entsteht eine ungerechte Ungleichheit nur, wenn der vorausgesetzte Vermögenszustand geändert wird. Wer nun Schaden zugefügt hat, hat Vortheil, d. h., des Uebels zu wenig, oder des Guten zu viel, der Andre umgekehrt. Die mittlere Proportionale zwischen beiden, oder das Gerechte findet sich also dadurch, daß man das, was das eine Extrem zu viel hat, dem Andern hinzufügt, und so die von der vertheilenden Gerechtigkeit entstandenen Abweichungen durch die verbessernde wieder ausgleicht.

c. Die Gerechtigkeit bei der Verbesserung für Verbrechen oder unfreiwillige Verbindlichkeiten ist die Wiedervergeltung (τὸ ἀντιπεπονθός). [2]) Sie unterscheidet sich von den beiden ersten Arten der Berechnung dadurch, daß sie dieselben verbindet; denn nicht nur der Werth der Personen, wie bei der austheilenden, noch auch nur die Größe des Schadens, wie bei der verbessernden Gerechtigkeit, bestimmt das, was wieder gelitten werden soll, sondern ein aus diesen beiden Faktoren zusammengesetztes Verhältniß. Wer einem Würdigeren Unrecht oder Schaden zugefügt hat, muß so viel mehr leiden, als jener ihn an Werth übertrifft. Und so haben die Pythagoreer, obgleich sie richtig den Begriff der Gerechtigkeit in der Wiedervergeltung setzten, dennoch darin gefehlt, daß sie ohne

1) Eth. Nic. V, 4.
2) Eth. Nic. V, 5.

auf die Würde der Personen Rücksicht zu nehmen, nur die abstrakte Gleichheit des als Strafe zu Leidenden verlangten. [1])

Auf diese Weise sehn wir, wie die Gerechtigkeit eine Tugend ist, indem sie auf die Mitte geht. Ihre Extreme sind aber Unrechtthun und Unrechtleiden, und so bestimmt die Mitte sich hier ganz anders, als bei den übrigen Tugenden. Bei diesen lag nämlich die tugendhafte Handlungsweise zwischen zwei fehlerhaften Extremen in der Mitte. Die Gerechtigkeit ist aber nicht die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig im Triebe des Rechts, (denn dieser ist, als an und für sich gut, keines Uebermaßes fähig): sondern auf ihren Gegenstand sich beziehend, sucht die Gerechtigkeit in ihm selbst die Mitte auf, setzt sich identisch mit ihm und läßt ihn nicht als Voraussetzung stehn, indem sie ihn ja selbst zum Gerechten macht. Die ungerechte Handlung ist eben so nicht selbst Uebermaß und Mangel, sondern bringt sie im Gegenstande hervor, der immer Beides zugleich, nur in Rücksicht auf verschiedene Personen ist. Der Handelnde hat zu viel, der Leidende zu wenig. Der Gerechtigkeit stehn daher auch nicht zwei Laster gegenüber, sondern nur ein einziges. Dies begann schon beim gerechten Unwillen, dessen Extreme Neid und Schadenfreude eigentlich ein und dieselbe Untugend sind, nur das eine Mal in ihrer Anwendung auf fremdes Glück, das andre Mal auf fremdes Unglück. Da die Tugend nun aber nicht mehr nur als ungehöriges Quantum des Triebes gefaßt werden darf, so beginnen jetzt Laster und Tugend mit dem qualitativen Unterschiede, dem Begriff angemessen zu sein oder nicht; welcher Unterschied dann allerdings in der Erscheinung noch das Quantum am Gegenstande hereinbringt: dergestalt indessen, daß auf jenen ein größeres Gewicht hier, als bei den anderen Tugenden gelegt werden muß. Von den beiden Extremen ist aber das Unrechtthun schlechter, als das Unrechtleiden, und zwar auch nicht blos quantitativ, sondern qualitativ, indem das Eine ein Laster, das Andre jedoch nur ein Uebel ist.

---

1) Arist. Magn. Eth. I, 34.

c. Doch wie bei allen Tugenden, so kommt es auch bei der Gerechtigkeit auf den einzelnen Fall an. Sie wird bestimmt nach allgemeinen Regeln und Gesetzen. In diesen kann aber der einzelne Fall nicht immer vorhergesehn werden. Dies ist indessen nicht ein Fehler des allgemeinen Gesetzes, sondern es liegt in der Natur der Sache. Denn da der Gegenstand und die Materie der Handlungen das Einzelne ist, diese einzelnen Umstände aber vielfache Modifikationen hereinbringen, so kann, wenn sie alle berücksichtigt werden, etwas Anderes gerecht sein, als nach jener allgemeinen Bestimmung. Dieses Gerechte nun als das Verbessernde der allgemeinen Gerechtigkeit, oder die Gerechtigkeit des einzelnen Falls, ist die Billigkeit (ἐπιείκεια). [1]) Sie ist die Negativität des strengen Rechts, und zugleich das Erhalten des Rechts in diesem Negiren. Denn in diesem einzelnen Falle würde das strengste Recht gerade das höchste Unrecht sein. Und dies will die Billigkeit eben verhindern. Der Billige ist also der, welcher sein Recht nicht zum Schaden Anderer aufs Aeußerste treibt, sondern sich selbst etwas entzieht, wenn er auch das Gesetz zu seinem Beistande hätte.

Das Recht wird somit hier nicht unmittelbar gelassen, wie es ist, sondern durch Anderes bestimmt. Dasselbe sahen wir aber allen anderen Trieben geschehn, und gerade dadurch wurden sie ethische Tugenden. Es gibt daher etwas über die Materie der ethischen Tugenden Erhabnes, welches sie erst zu dem macht, was sie sind. Dieses ist die Vernunft, welche wir bisher als die Thätigkeit des Bestimmens der Mitte nur vorausgesetzt haben. Die nähere Betrachtung ihrer Tüchtigkeit oder der logischen Tugenden ist nun das Dritte in diesem Abschnitt.

---

1) Eth. Nic. V, 10; Magn. Mor. II, 1.

Drittes Kapitel.

Die logischen Tugenden.

Wie aus der dem Zwecke des Rechts noch anklebenden Einseitigkeit die theoretischen Zwecke sich entwickelten, so die logischen Tugenden aus der Gerechtigkeit; und diese sind die Totalität aller anderen Tugenden, wie ihre Grundlage die Totalität der Grundlagen jener war. Diese Grundlage ist aber hier nicht mehr, wie früher, die reine theoretische Erkenntniß, welche sich erst mit den praktischen Zwecken in eins zu setzen hatte; sondern jetzt hat sie diesen Weg schon hinter sich, und taucht aus der Verbindung der durch sie bestimmten praktischen Triebe frei für sich heraus, indem sie sich dieselben gänzlich unterworfen, und ihnen nur den Schein des Andersseins gelassen. Auf diese Weise ist die Erkenntniß indessen eben so erhalten, indem die Triebe ihr Gegenstand bleiben, und dieselbe, als das Bestimmen des richtigen Quantums im Triebe, jetzt zur Erkenntniß des Guten geworden ist.

Eine solche Einsicht ist nun nicht mehr theoretische, sondern praktische Vernunft und Wahrheit. Und da die Handlung im Vorsatze das Prinzip der Veränderung hat, der Vorsatz jedoch wieder durch die Begierde, und diese endlich durch den Zweck bestimmt wird, so ist die praktische Vernunft, als das den Zweck Bestimmende, das Prinzip des Vorsatzes, welcher in diesem Falle gut genannt werden muß. Dann aber stimmt die Begierde mit der Vernunft überein, wenn sie flieht und sucht, was diese verneint und bejaht. Der gute Vorsatz ist daher ein solcher, wo die Begierde richtig und die Vernunft wahr, d. h. die Einsicht nicht irrig ist, man kann ihn somit eine begehrliche Vernunft oder eine vernünftige Begierde nennen; und ein solches Prinzip ist eben der Mensch. [1])

1) Aristoteles: Eth. Nic. VI, 2.

A. Die erste logische Tugend, welche noch in Verhältniß zu den ethischen steht, ist nun, als diese Fertigkeit der richtigen Erkenntniß des dem Menschen Guten, die Klugheit (φρόνησις). [1]) Da sie die Mitte in den Leidenschaften und Handlungen bestimmt, diese es aber mit dem Einzelnen zu thun haben, so bezieht sich die Klugheit auch aufs Einzelne, Veränderliche. Die Vernunft, insofern sie sich mit dem Wechselnden beschäftigt, ist aber der Verstand, oder wie Aristoteles sagt, der überlegende Theil der Seele, wogegen er die zweite vernünftige Thätigkeit der Seele, welche es mit den Prinzipien des Unveränderlichen, Ewigen zu thun hat, richtig den wissenschaftlichen Theil der Seele nennt. [2])

1. Die Klugheit ist also die Tugend des Verstandes und enthält somit einen vollständigen Verstandesschluß, ganz wie wir ihn oben beschrieben haben, nur mit dem Zusatze, daß jetzt die Prinzipien des Guten den Obersatz bilden. Diesen Obersatz kann aber nur der Gute aufstellen, weil die Schlechtigkeit eben die Prinzipien des Praktischen verfälscht, und diese Fertigkeit, sie zu treffen, nur jenem Auge des Geistes, welches wir Klugheit nennen, gegeben ist.

a. Hier könnte man aber, fährt Aristoteles fort, den Einwurf machen, daß die Klugheit weder dem, welcher die ethischen Tugenden hat, noch dem, welcher sie nicht hat, nütze; denn der Eine ist schon tugendhaft, der Andere wird es darum noch nicht. Zuerst ist nun hierauf zu antworten, daß die Klugheit, als eine Tugend des vernünftigen Theils der Seele an und für sich zu wählen ist. Ferner aber wirkt sie auch; denn wenn die ethische Tugend allerdings den Vorsatz richtet und ihm den Zweck bestimmt, so kommt es doch auch noch auf die Ausführung dieses Zweckes an. Das Eine ist die richtige Erkenntniß des Guten, das Andre das Handeln dieser Erkenntniß gemäß. Letzteres bezieht sich dann vornehmlich darauf, daß die schicklichen Mittel gewählt werden. So erscheint die Klugheit

---

1) Eth. Nic. VI, 5, 12, 13; Magn. Mor. I, 35; Eudem. V, 5, 12, 13.

2) Eth. Nic. VI, 1.

zunächst als das Mittel der ethischen Tugenden, und wie diese die ethisirten Naturtriebe sind, so ist in jener das blos natürliche Handeln aus Erkenntniß, die Schicklichkeit (καθῆκον) der Stoiker, zu einem sittlichen geworden. Dadurch allein ist aber die Unveränderlichkeit dieses sittlichen Handelns aus Erkenntniß verbürgt, daß nur die klare Erkenntniß des Guten, nicht der natürliche Instinkt Unfehlbarkeit in sich schließt. Und dieser Unterschied muß dann auch zwischen den ethischen Tugenden und den natürlichen guten Anlagen des Temperaments Statt finden.

b. Doch wie die Klugheit sich so eben, gleich der Gerechtigkeit, als die Vollendung oder Verwirklichung der ethischen Tugenden erwies, so ist sie umgekehrt auch, als vernünftige, die Mitte in ihnen bestimmende Fertigkeit, der innerste Kern aller ethischen Tugenden. Sie ist also erst wahrhaft die allgemeine, alle anderen umfassende Tugend. Weshalb auch Sokrates jede Tugend für Klugheit und Erkenntniß ausgab, da man doch nur sagen kann, sie sei nicht ohne Klugheit und Vernunft. Daraus, daß Klugheit und Tugend nicht von einander getrennt werden können, folgt aber auch weiter, daß die ethischen Tugenden selbst nicht vereinzelt zu besitzen sind. Denn da der, welcher die eine besitzt, klug sein muß, die Klugheit sie aber alle umfaßt, so sind in jeder Tugend alle anderen enthalten; wie man denn in der That nur den einen sittlich guten Menschen nennen wird, der sich die Fertigkeit der tugendhaften Mitte in Bezug auf alle seine Leidenschaften und Handlungen erworben hat. Nur bei den Temperamentstugenden ist ein solches Auseinanderfallen möglich, weshalb diese aber auch nicht eigentliche, d. h. durch Vernunft und Freiheit ausgebildete Tugenden genannt werden können.

c Erst jetzt rechtfertigt sich nun unsre Voraussetzung beim Begriffe der Tugend, daß sie, obgleich auf dem Quantum des Triebes beruhend, dennoch einen qualitativen Gegensatz zum Laster bilde. Denn das Vernünftige ist doch vom Unvernünftigen qualitativ verschieden, und gerade auf diese Vernünftigkeit der Tugend wird jetzt der Druck gelegt, nicht auf die quantitative Mitte, als solche. Daher kann die Klugheit

als

als das die Mitte Bestimmende, auch eigentlich nicht selbst wieder als solche quantitative Mitte erscheinen. Da sie indessen die durch die Vernunft bestimmte Naturanlage der Geschicklichkeit (δεινότης) ist, so kann diese angewendet, wo sie nicht soll, also für einen schlechten Zweck, als Uebermaß vorgestellt werden. Eben so fehlerhaft ist es aber, wenn man gar keine Geschicklichkeit, auch nicht für gute Zwecke, d. h. zu wenig besitzt. So läßt sich auch die Klugheit nach Aristoteles [1]) als Mitte zwischen diesen zwei Extremen der Bosheit (πανουργία) und der Einfalt (εὐήθεια) betrachten.

2. Wir sehen, wie sich hier der vernünftige Inhalt von den Trieben, als solchen, loszureißen beginnt, obgleich er noch in Beziehung auf sie bleibt, und seine Thätigkeit nur in Rücksicht auf sie ausübt. Dieses Verhältniß der Vernunft zum Triebe, welches nicht mehr ein blos positives ist, eben so aber auch noch nicht zur gänzlich negativen Beziehung geworden, liegt nun dem Standpunkte der stoischen Moral zu Grunde.

a. Zuerst waltet nämlich noch das positive Verhalten vor, welches auch schon darin liegt, daß die ziemende Handlung, als ein mit Ordnung, Konsequenz und Anstand verknüpftes Wählen unter den primis naturae, für die Vorschule zur Tugend angesehen wurde, ja einige Stoiker daraus auch ausdrücklich das tugendhafte Handeln entwickelten. So geht namentlich Chrysipp [2]) von der Betrachtung des Systems der Triebe aus, ohne indessen, wie die Eudämonisten, bei ihnen stehen zu bleiben. Denn die Triebe, sagte er, sind der Beginn alles Handelns, und da sie an sich weder gut noch schlecht sind, so kommen einer Handlung erst durch die später erfolgende Billigung oder Misbilligung der Vernunft diese Prädikate zu. Die

1) Eth. Eud. II, 3.

2) Diog. Laërt. VII, §. 85; Cicero (de Finib. III, 5—7), welcher denselben Weg befolgt, hat sich also daselbst hauptsächlich diesen Stoiker zum Führer gewählt, ohne ihn jedoch zu erwähnen. Indem er aber auch in den Officiis (I, 3, 4), wo doch Panätius sein Muster ist, eben so verfährt, so ließe sich daraus schließen, daß auch dieser schon den Chrysipp ausgeschrieben habe.

Triebe, welche fähig sind, vor dem Richterstuhle der Vernunft auszuhalten, dürfen nun vollführt werden, wodurch das schickliche Handeln sich eben in eine vollkommne tugendhafte Handlung (κατόρθωμα) verwandelt, immer bleibt aber die Thätigkeit der Vernunft, als solche, nicht der mit der Vernunft übereinstimmende Trieb, wie bei Aristoteles, allein das Gute. Und so könnte man den Stoikern vorwerfen, daß der Anfang jeder sittlichen Handlung ganz ohne Tugend sei, indem sie ausdrücklich zugeben, daß es unmöglich sei, gar keine Eindrücke von Leidenschaften zu erhalten, und daß das Eigenthümliche des Tugendhaften nur darin bestehe, ihnen seine Zustimmung (συγκατάθεσις) zu verweigern. [1]) Aus dieser Darstellung ergibt sich denn auch der Satz des Zeno, daß die Klugheit es mit dem καθῆκον zu thun habe [2]); welches zunächst auffallend scheinen könnte, aber eben so zu fassen ist, daß die φρόνησις das καθῆκον in ein κατόρθωμα erhebe, indem sie die unveränderliche Gesinnung des Guten hinzufüge.

b. Wenn die Stoiker also Gemüthsbewegungen gelten ließen, so waren es nur vernunftgemäße, welche die Vernunft oder das Gute unmittelbar zum Gegenstande haben, nicht die, welche den ethischen Tugenden zu Grunde liegen. Diese nannten sie Leidenschaften (πάθη), und jene dann im Gegensatz davon ὁρμαί. Solche vernünftigen Begierden sind z. B. das Streben nach dem Guten (βούλησις), die Freude darüber (χαρά), die Behutsamkeit gegen das Schlechte (εὐλάβεια). Und hier scheiden sich nun die Stoiker genauer vom Aristoteles, indem die Vernunft sich nach ihnen auch negativ gegen die Triebe verhält und nicht nur Mäßigung der Leidenschaften, wie die Peripatetiker wollten, sondern Ausrottung derselben vorschreibt. [4]) Daher nennen die Stoiker die Leidenschaften Krankheiten,

---

1) Gell. Noct. Att. XIX., 2; Cic. Tusc. Quaest. IV, 12.

2) Stob. Ecl. Eth. P. II, p. 104.

3) Diog. Laërt. VII, §. 110; Stob. Eclog. Eth. P. II, p. 165; Cicero: Tuscul. Quaest. IV, 6; Diog. Laërt. VII, §. 116.

4) Cicero: Tuscul. Quaest. IV, 18, 19.

welche die Meinung über ein Scheingut hervorbringen: das fortdauernde Unvermögen, dieser Krankheit zu entgehen, aber die Kränklichkeit (ἀῤῥώστημα). [1]) Und so ist denn ein Haupterforderniß für den Tugendhaften, daß er von Leidenschaften frei sei (ἀπαθὴς) [2]), ein Satz, in welchem alle Stoiker, mit Ausnahme besonders des Panätius, dem Zeno beistimmten. [3]) Wenn Kleanth also der ursprünglichen Formel der stoischen Moral nach Zeno: ὁμολογουμένως ζῆν, d. h., in Uebereinstimmung mit der Vernunft zu leben, hinzufügte: τῇ φύσει [4]), so heißt dies nicht, der sinnlichen Natur und ihren Trieben folgen, sondern die ἀπάθεια beibehaltend, will Kleanth den Zeno nur dahin erklären, daß die Vernunft zugleich die innerste Natur des Menschen sei.

c. Da nun die Triebe oder der Gegenstand, auf welchen die tugendhafte Erkenntniß sich bezieht, absolut gleichgültig sind, so fällt schon deshalb die Verschiedenheit der Tugenden hinweg; und wenn Aristoteles nur behauptet hatte, alle Tugenden sind in der φρόνησις enthalten, so mußten die Stoiker [5]), Sokrates und Plato [6]) folgend, alle Tugenden nur für eine Tugend ansehen; denn das Tugendhafte ist nie der so oder so bestimmte verschiedene Inhalt des Triebes, sondern allein die Vernunft. Aber wenn es nur eine Tugend gibt, so ist sie auch sich selbst gleich [7]). Es findet also kein Unterschied innerhalb des tugendhaften Handelns, selbst nicht der der Größe Statt. Jede Handlung enthält, als solche, als κατόρθωμα, die volle Billigung der Vernunft, und diese ist immer ein und

1) Diog. Laërt. VII, §. 115; Stob. Eclog. Eth. P. II, p. 182; Cic. Tuscul. Quaest. IV, 10, 11.

2) Diog. Laërt. VII, §. 117; Cicero: Acad. Quaest. I, 10; Tuscul. Quaest. IV, 16, 17.

3) Gellius: Noct. Att. XII, 5.

4) Stob. Ecl. Eth. P. II, p. 134.

5) Cicero: Acad. Quaest. I, 10; Stobaeus: Eclogae Ethicae, P. II, p. 110; Diog. Laërt. VII, §. 125.

6) Protagoras: p. 329 — 333, 349; Steph. (p. 186 — 195, 224, ed. Bekk.)

7) Cicero: Paradoxa III, 1.

dieselbe. Denn die Materie dessen, was gebilligt wird, welche den einzig möglichen Unterschied hereinbrächte, ist ja, als solche, vollkommen gleichgültig. Wie es aber nur eine Tugend gibt, so sind sich auch alle Laster gleich. Und es zeigt sich hierin, wie die Stoiker einseitig an der innerlichen Gesinnung festhielten, damit aber die Harmonie der aristotelischen Tugendlehre zerrissen, welche eben so die Seite der Erscheinung berücksichtigte.

3. Da auf diese Weise in der Klugheit die gänzliche Unabhängigkeit vom Triebe am deutlichsten hervortritt, indem sie das Handeln aus richtiger Erkenntniß in sich schließt, so kommt sie mit der Festigkeit des Charakters, von der wir oben sprachen, überein; nur daß sie nicht mehr, wie diese, eines Kampfes, nämlich der Ueberwindung von Lust und Schmerz bedarf, sondern diese sich schon unterworfen hat; denn sie enthält die Gesinnung des Guten schon in sich. Deshalb finden sich auch in der Klugheit die Festigkeit des Charakters, der Erkenntniß gemäß zu handeln, und die tugendhafte Mäßigung der Begierden vereinigt. Und wie die ethischen Tugenden die Klugheit voraussetzen, so hat diese wieder jene zur Bedingung, da um zu dem Handeln aus klarer Erkenntniß des Guten zu gelangen, die Begierden schon durch die Mäßigkeit gezügelt sein müssen. Diese heißt daher im Griechischen, mit Recht, die Erhalterinn der Klugheit (σωφροσύνη). Und nur in diesem Sinne, nämlich als schon identisch mit der φρόνησις, darf die σωφροσύνη, wie man in unsern Zeiten gethan hat, durch Besonnenheit übersetzt werden.[1]) Denn Besonnenheit ist eigentlich die Klugheit, insofern sie aus der Mäßigkeit fließt.

1) Es würde also ein Misgriff sein, wenn man es als Prinzip aufstellen wollte, (Schleiermacher: Uebersetzung des Plato, Th. I, Band 2, S. 4—5), Besonnenheit immer durch Mäßigkeit wieder zu geben. Oft wird es sehr gut angehen, besonders in den vorbereitenden, dialektischen Dialogen, so im Protagoras, wo es auf die spekulative Einheit aller Tugenden ankommt: in der Republik z. B. wäre Schleiermacher aber mit diesem Grundsatz ins Gedränge gekommen; denn dort findet sich σωφροσύνη auch in dem beschränkteren Sinne, in welchem Aristoteles den Ausdruck fast ausschließlich gebraucht.

B. Indem die Vernunft sich als Verstand in den Trieben realisirt und geltend macht, sind nicht mehr die Triebe, sondern der Verstand Inhalt des Handelns. Da sich also das Gute in der Klugheit nur durch eine Thätigkeit des Verstandes erzeugt, so ist diese jetzt näher zu betrachten. Die unterschiedenen Momente dieser tugendhaften Fertigkeit werden uns aber die besonderen Tugenden des Verstandes geben.

1. Da das Gute auf dem Verstande beruht, so ist die erste Bedingung, daß es verstanden werde; denn wie die ethischen Tugenden in der Erziehung durch Uebung und Gewohnheit erworben werden, so werden die logischen Tugenden gelehrt und erlernt. Die Fertigkeit im richtigen Auffassen und Beurtheilen der Dinge, worauf sich die Klugheit bezieht, d. h. des Guten, wenn ein Anderer es vorträgt, gibt also die erste der hieher gehörigen Tugenden, die Wohlgelehrigkeit (σύνεσις).[1] Sie ist im Praktischen, was wir für die Wissenschaft eine Leichtigkeit und Schnelligkeit im Lernen und Begreifen nennen. Obgleich sich die Wohlgelehrigkeit auf dieselben Gegenstände, als die Klugheit, bezieht, so ist sie von dieser doch darin unterschieden, daß die Klugheit befiehlt (ἐπιτακτική), oder das Ziel steckt, die Wohlgelehrigkeit aber den schon vorausgesetzten Zweck nur richtig abschätzt und anerkennt (κριτική).

2. In der Wohlgelehrigkeit war eine solche Beziehung von Verstand und Klugheit gesetzt, daß jener diese erst in sich aufnehmen mußte, sie also noch nicht unmittelbar in sich schloß, und zwar deshalb, weil der Verstand nicht mehr in dieser unmittelbaren Einheit mit dem guten Quantum des Triebes, wie noch bei der Klugheit, sich befindet. Da er jedoch jetzt nur mit seinen rein aus sich selbst geschöpften Fertigkeiten zu thun haben soll, so darf er auch nicht dabei stehn bleiben, den als gut vorausgesetzten Zweck durch fremde Belehrung in sich aufzunehmen, sondern diese Aeußerlichkeit verwerfend, muß er die Fertigkeit haben, aus sich die Güte des Zwecks hervorbringend, die Mittel für ihn in sich zu finden. Ein solches Suchen unter den veränderlichen Gegenständen des Handelns war aber die Berathschlagung. Dieses jetzt ethisirte

1) Arist. Eth. Nic. VI, 10.

Moment des Vorsatzes heißt daher die Tugend der Wohlberathenheit (εὐβουλία). [1]) Sie wählt gute Mittel für einen guten Zweck; und sobald die Harmonie beider Seiten durch das Fehlen des Guten in der einen gestört ist, kann diese Tugend nicht vorhanden sein. Wer also richtige Mittel für einen schlechten Zweck anwendet, hat wohl richtig berathschlagt, sich aber schlecht berathen. Eben so kann man durch schlechte Mittel zu einem guten Endzweck gelangen, wie man einen wahren Schlußsatz durch einen falschen Schluß herausbringen kann; und auch das ist nicht Wohlberathenheit: denn zu dieser gehört bei vorausgesetztem guten Zwecke noch, daß die Mittel nicht nur zweckdienlich, sondern auch selber gut seien. Die Definition der Wohlberathenheit würde also sein: Die Richtigkeit der Mittel in Bezug auf einen Zweck, von dem die Klugheit eine wahre Vorstellung hat; denn es ist die Sache des Klugen, sich wohl zu berathen.

3. Da es aber endlich beim Handeln, wie wir sahen, stets auf den einzelnen Fall ankommt, so haben wir eine letzte Verstandestugend anzugeben, welche in der Fertigkeit besteht, den einzelnen Fall richtig zu beurtheilen in Bezug auf das Gute und Schlechte, und demgemäß zu handeln. Diese Tugend ist die Einsicht (γνώμη). [2]) Klugheit, Wohlgelehrigkeit, Wohlberathenheit, alle diese Fertigkeiten genügen nicht ohne das richtige Auffassen der einzelnen Umstände. Denn wie im Theoretischen das Allgemeine das Prinzip ist, so ist es im Praktischen das Einzelne; dieses Aeußerste, Letzte, was in den Handlungen verwirklicht wird, ist eben, als der sich in seiner Verwirklichung erhaltende Endzweck, zugleich Grund und Prinzip. Die Vernunft, als das Vermögen der Prinzipien, hat es also mit den beiden Extremen, dem Allgemeinsten, und dem Einzelsten zu thun. Und so ist dies Gefühl, im Einzelnen das Richtige zu treffen, selbst Vernunft, aber praktische. Daher muß man im Praktischen den Erfahrnen so viel trauen, als

1) Arist. Eth. Nic. VI, 9; Magn. Mor. II, 3.

2) Arist. Eth. Nic. VI, 11; Magn. Mor. II, 2.

den Prinzipien; denn durch die Erfahrung schärfen sie sich das Auge fürs Schauen der Prinzipien.

Da nun alle ethischen Tugenden zuletzt in die Gerechtigkeit, als die allgemeine Tugend zurückgingen, die Gerechtigkeit für den einzelnen Fall sich aber als die Billigkeit darstellte, so kann die Einsicht nichts Anderes, als die richtige Fertigkeit des Verstandes sein, insofern er die Tugend der Billigkeit ausübt. Und daß die Einsicht dies sei, ließe sich auch durch die Vergleichung derselben mit anderen sinnverwandten Wörtern darthun, welche mit ihr einen etymologischen Ursprung haben. So würden wir die Nachsicht (συγγνώμη) besonders dem billigen Manne zuschreiben; denn es ist die Sache eines Billigen hier in diesem einzelnen Falle, und nachdem er die Natur desselben genau erwogen hat, Verzeihung angedeihen zu lassen, obgleich nach allgemeinen Grundsätzen die That als strafbar angesehn werden müßte. Jene allgemeinen Prinzipien reichen aber eben nicht aus, und der Einsichtsvolle hat gerade in seinem richtigen Takte diese höhere Gerechtigkeit, das Allgemeine in diesem einzelnen Falle der Tugend gemäß zu modifiziren, ohne daß es darum aufhöre, vernünftige Allgemeinheit zu sein.

C. Indem die Vernunft aber im Einzelnen sich selbst wiedergefunden hat, da sie es als Prinzip erkennt, so ist sie nicht mehr der Verstand, der es mit dem Anderen seiner, dem Veränderlichen zu thun hat, und sich einlassen muß mit der Endlichkeit der Triebe; sondern als das Denken der Prinzipien, welches sich selber zum Gegenstande hat, verläßt sie gänzlich das Gebiet des Handelns und lebt im Ewigen und Unveränderlichen. Die Tüchtigkeit dieses rein theoretischen, oder wissenschaftlichen Theils der Seele beschließt nun das System der logischen Tugenden. Diese Tugend der **Weisheit** (σοφία)[1]) geht aber somit nicht, wie die Klugheit, auf das dem Menschen Nützliche und Gute, sondern allein auf das an und für sich Wahre.

1. Sie bildet, als die vorzüglichste, das hauptsächlichste Moment der Glückseligkeit im aristotelischen Sinne; denn sie

1) Arist. Eth. Nic. VI, 7; X, 7.

ist die Thätigkeit des Höchsten und Edelsten im Menschen, da das Denken den Grundcharakter und das Wesen desselben ausmacht. „Eine solche beschauliche Lebensweise, die volle Länge des menschlichen Lebens dauernd, würde nun mehr als ein nur menschliches sein. Denn der Mensch würde nicht als Mensch, d. h. als dieses vernünftige mit Trieben und Neigungen begabte Wesen, sondern nur nach dem, was in ihm Göttliches vorhanden ist, leben. Wie dieses nun von jenem Zusammengesetzten sich unterscheidet, so unterscheidet sich auch die Thätigkeit desselben von jeder andern Tugend. Wenn daher das Denken in Bezug auf Menschliches ein Göttliches genannt werden kann, so ist auch das Leben im Denken ein göttliches gegen das menschliche Leben. Wir müssen aber nicht, wie Einige uns rathen wollen, weil wir Menschen sind, nur Menschliches, und weil Sterbliche nur Sterbliches begehren: sondern uns vielmehr, so viel wir nur können, unsterblich machen, und alles Mögliche anwenden, um das Leben zu leben, welches dem Besten in uns gemäß ist."

Vergleichen wir nun diese Thätigkeit mit den ethischen Tugenden, und der sich auf dieselben beziehenden Klugheit, so ergibt sich auch hieraus die größere Vortrefflichkeit der Weisheit. Denn sie ist erstens die am wenigsten unterbrochene Thätigkeit, weil sie sich nur im Innren bewegt, das der Mensch am meisten in seiner Gewalt hat. Ferner ist sie die höchste Glückseligkeit, weil sie das größte Vergnügen gewährt; denn an Reinheit und Beständigkeit scheint die auf die erlangte Erkenntniß folgende Lust alle anderen zu übertreffen. Drittens kommt der beschaulichen Tugend am meisten Selbstgenugsamkeit zu; denn der Tapfere z. B. braucht zur Ausübung der Tugend körperliche Kraft, der Freigebige ein anständiges Vermögen, die Thätigkeit des Denkens aber gar keine äußeren Hilfsmittel. Viertens wird die Weisheit am meisten um ihrer selbst willen geschätzt; denn die Erkenntniß der Wahrheit ist allein das, was man von ihr erwartet, wogegen bei den ethischen Tugenden noch etwas von der Handlung selbst Verschiedenes mehr oder weniger Zweck ist. Endlich scheint der Weisheit, wie der Glückseligkeit, die größte Muße zuzukommen;

denn die Muße ist das Ziel der Arbeit, wie der Krieg des Friedens. Wenn daher die praktischen Tugenden das Streben und die Arbeit darstellen, so gibt die Weisheit das Bild der Ruhe und Befriedigung im erreichten Zwecke.

2. Die Tugend des vernünftigen Denkens reiht sich aber nicht nur nach der aristotelischen Darstellung den anderen Tugenden als ihre höchste Spitze an; sondern das Denken, indem es die Substanz aller Dinge ausmacht, und sie ihrem Wesen nach in Denken umwandelt, verhält sich negativ gegen alles Andre, insofern es als Anderes erscheint. Es ist das in sich eingeschlossne und thätige Subjekt, welches sich nicht mit der objektiven Welt einläßt. Wie daher das Denken seiner Natur nach nur als Denkendes existirt, so erscheint die Weisheit allein im Weisen, welcher als der nur subjektiv Thätige, zu dem blos im Innren des Geistes realisirten Ideale des stoischen Philosophen wird. In der Beschreibung dieses Ideals, als des letzten Zwecks, auf welchen die ganze Moral der Stoiker hinweist, wird nun unter Anderm gesagt, daß der Weise sich absolut gleichgültig gegen die äußeren Güter verhalte; denn er ist sich durchaus selbst genügend [1]), und findet nur Lust an der Thätigkeit seines eignen Denkens. Es ist also als ein richtiger Blick des Aristo von Chios [2]) anzuerkennen, daß er die Inkonsequenz der vorzuziehenden Dinge aufgehoben hat, indem er im Gebiete des Nichtguten durchaus solchen Unterschied nicht gestatten wollte.

Eben so negativ verhält sich der Weise aber auch gegen die praktischen Tugenden. Der Weise ist somit kein Mann von vielen Geschäften [3]); denn er lebt nur sein innres Leben, und läßt sich nicht in die Endlichkeiten ein, welche mit den ethischen Tugenden nothwendig verknüpft sind. Aus demselben Grunde kümmert er sich nicht bei den Handlungen der Anderen um die Modifikationen, welche der einzelne Fall hereinbringen könnte. Er verzeiht daher nicht in Rücksicht auf die einzelnen

1) Seneca: Epistola IX; Diog. Laërt. VII, §. 123.
2) Sext. Empiricus adv. Mathem. XI, §. 64.
3) Diog. Laërt. VII, §. 118.

Umstände, sondern urtheilt mit Strenge, Unerbittlichkeit und auf allgemeine an und für sich seiende Weise. [1]) Er ist allein frei, göttlich und der König der Welt [2]); denn der Gedanke beherrscht das All. Und so können wir einen anderen Stoiker, den Herillus, wieder nur loben, indem er, den Stoizismus am konsequentesten durchführend, alles aus dem höchsten Zwecke entfernte, was nicht Erkenntniß und Wissenschaft war. So kenne und verfolge, sagte er, allein der Weise den Endzweck (τέλος), die anderen, gewöhnlichen Menschen, (welche dann auch im Gegensatz zum Weisen von Einigen Thoren genannt wurden), haben dagegen nur untergeordnete Zwecke (ὑποτελίς). [3])

Dasselbe Resultat, welches wir hier am Stoizismus sehen, hat nun auch das epikureische Moralsystem, obgleich diese Uebereinstimmung zunächst unglaublich zu sein scheint. Da die Lust des Epikur aber ein Hemmen der sinnlichen Lust fordert, so enthält sie Befreiung von Trieben, Leidenschaften und den damit zusammenhängenden praktischen Tugenden, und es bleibt nichts übrig, als die das Größte und Höchste enthaltende, und das Leben des Weisen in der ununterbrochnen Zeitreihe leitende Vernunft [4]), welche dann eben sowohl ἀπάθεια, als ἀπραξία und ἀταραξία in sich schließt, indem besonders die letztere den Weisen von aller abergläubischen Furcht (δεισιδαιμονία), die ihm seine Selbstgenugsamkeit verkürzen würde, befreit.

3) Hiemit ist aber der Standpunkt, den wir bisher betrachtet haben, verlassen, und ehe wir das uns gewordne Resultat näher beleuchten, noch die Bemerkung zu machen, daß unsere ganze Darstellung hoffentlich den genügenden Beweis enthalte, warum wir in der Klassifikation [5]) der Tugenden dem Aristoteles gefolgt sind. Und da alle alten Moralisten,

---

1) Cicero: pro Murena, 29; Stob. Ecl. Eth. II, p. 190.
2) Diog. Laërt. VII, §. 119, 121.
3) Cicero: de Fin. V, 25; Diog. Laërt VII, §. 165.
4) Diog. Laërt. X. §. 144.
5) Sonst findet sich auch die Rechtfertigung derselben in meiner angeführten Schrift, S. 55—63.

welche nicht Eudämonisten sind, die Moral als Tugendlehre auffaßten, so können wir Aristoteles als den Repräsentanten des Alterthums ansehen. Ja im Wesentlichen wird seine Eintheilung der Tugenden mit der des Plato und Anderer zusammenfallen, nur daß er, sich nicht auf die Quadruplizität der Kardinaltugenden: Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Klugheit beschränkend, seinem Systeme die größte Vollständigkeit zu geben wußte. So entspricht, (um uns auf die Vergleichung mit der platonischen Darstellung [1]) zu beschränken), der Mäßigkeit, als der Tugend der ἐπιθυμία, (welche ihren Sitz in der Bauchhöhle hat) nach Plato, die Klasse der auf die Selbstsucht gegründeten Tugenden bei Aristoteles, mit Ausnahme der Tapferkeit, welche als die Tugend des θυμός (in der Brusthöhle), die zweite Stufe in der platonischen Tugendlehre einnimmt, und also den Tugenden der geselligen Triebe parallel gestellt werden muß. Von den Tugenden des Denkens, welches er in die Kopfhöhle setzt, berührt Plato mehr nur die aristotelische φρόνησις, weil er die blos theoretische Lebensweise nicht auf Kosten des politischen Lebens für sich heraushob. Endlich ist auch ihm die Gerechtigkeit, die allgemeine alles zusammenhaltende Tugend und der vermeintliche Widerspruch beider Philosophen läßt sich also im Ganzen sehr gut auflösen.

Auf diese Weise erhellt, daß das Aufzeigen der im Standpunkt der Tugendlehre noch vorhandenen Mangelhaftigkeit, sich zugleich als die wahrhafte Kritik des aristotelischen Moralsystems [2]) darstellen kann. Das Einseitige bestand aber eben darin, daß Tugend und Trieb nur einen quantitativen Unterschied gegen einander hatten. Zwar schlug schon innerhalb dieses Standpunkts die Quantität ihrer logischen Natur nach in die Qualität über, aber immer war die letztere Kategorie noch nicht zu ihrem Rechte gekommen, indem ihre Nothwendigkeit allerdings im Prinzipe lag, der qualitative Unterschied sich indessen noch nicht aus diesem Wesen heraus zur Wirklichkeit ge-

---

1) Republ. IV, p. 441, 442, Steph. (p. 206—208, Bekk.) Timaeus p. 45, 69—72; Steph. (p. 50, 96—103, Bekk.)

2) Siehe meine Abhandlung, S. 77—81.

stalten konnte. Denn in der Erscheinung blieb er nur quantitativ, wäre er daher in der That das Wesentliche, so hätte er auch die Kraft, als solcher zu erscheinen. Trieb und Tugend blieben also in der aristotelischen Tugendlehre noch in ungetrübter, positiver Harmonie mit einander.

In den logischen Tugenden, und vollends im Ideal des Weisen ist aber diese Unmittelbarkeit der Beziehung aufgehoben. Das Gute, als die an und für sich seiende vernünftige Idee, steht auf der einen Seite, und auf der anderen der Mensch mit seinen natürlichen Trieben und Neigungen. Diese müssen aufgeopfert, negirt werden, damit der Mensch sich dem Guten gemäß mache, welches auch gegen die Befriedigung derselben sich, als absolutem Endzwecke des Subjekts, Geltung verschafft. Das Gute ist also nicht mehr als tugendhafte Gesinnung des Menschen vorhanden, sondern es wird ihm zu einem objektiven Gebote, als dem Wesentlichen seines Willens, welches seinen natürlichen Gesinnungen, oder der Besonderheit des Willens widerspricht. Ihre Beziehung ist also nur als Sollen vorhanden, welches den Menschen verbindet, und ihm somit die Verpflichtung auferlegt, das Gesetz des Guten in sich aufzunehmen [1]), — die Pflichtenlehre.

---

1) Hegel: Philosophie des Rechts §. 133.

Zweiter Abschnitt.

Die Pflichtenlehre.

Da die Tugend hauptsächlich in der Gesinnung besteht, die Pflicht aber das Vernunftgebot, das Gute auszuüben, bedeutet, so wird die Tugend zur Bedingung oder zum Mittel der Pflicht, wie dies immer das Verhältniß der früheren Stufe zur folgenden war. Denn das durch die Pflicht Befohlne wird der Mensch nicht ausführen können, wenn sein Gemüth nicht die Fertigkeit des Guten erworben hat.

Abgesehn von dieser höheren Einheit sind sich beide Stufen zunächst aber entgegengesetzt, indem die Pflicht, welche den Trieb überhaupt als das Schlechte verwirft, auch das Quantum, das sich in der Tugend zum Guten macht, für lasterhaft halten muß. So ist eigentlich jede Tugend, insofern sie noch dem Triebe positive Geltung einräumt, jetzt als ein Laster ausgesprochen. Und von diesem christlichen Standpunkte aus, welcher im Gegensatz zum Alterthum die Form der Pflichtenlehre annimmt, hat Augustinus [1]) daher behaupten können, daß die Tugenden der Alten nur glänzende Laster gewesen seien. Eben so wirft Kant [2]) dem aristotelischen Grundsatz der Mitte vor, daß er die spezifischen Qualitäten von Tugend und Laster verkenne, und ihren Unterschied fälschlich nur in Graden der Befolgung gewisser Maximen suche.

Die nähere Bedeutung dieses Gegensatzes beider Welten ist aber, daß da die Alten den natürlichen Trieb noch als gut setzten, auch behaupten mußten, daß der Mensch von Natur gut sei. Indem jetzt hingegen der Trieb das an sich Schlechte

1) De Civitate Dei, XIX. c. 25.

2) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (2te Aufl.), S. 43, 44.

geworden, so ist der Mensch nicht mehr als von Natur gut zu betrachten. Und wie diese Ansicht aus dem Christenthum hervorgegangen, so liegt sie auch denjenigen innerhalb des Christenthums erzeugten sowohl theologischen, als philosophischen Moralsystemen zu Grunde, welche nicht eudämonistisch sind. Auf dem Scheidepunkte stehen aber wegen ihrer negativen Haltung gegen den Trieb selbst Epikur und dann vornehmlich die Stoiker, welche letztere von jeher als der christlichen Moral nahe kommend angesehen wurden, obgleich sie andererseits durch ihre dem Triebe zustimmende Vernunft auch wieder die Grenzen des Alterthums nicht überschreiten.

Weil nun dieser Gegensatz beider Seiten eben so nothwendig ist, als ihre Beziehung, so dürfen wir, wenn wir die Tugend zur Bedingung der Pflicht machen wollen, nicht an die Tugend im alten Sinne denken, sondern müssen vielmehr ihren Begriff auf den der Pflicht reduziren. Tugend heißt also jetzt, die Gesinnung und Fertigkeit, seine sinnlichen Triebe den Aussprüchen der Vernunft aufzuopfern; wo dann das pflichtmäßige Handeln in die ausgeführte Fertigkeit zu setzen ist. Und hiemit stimmt die kantische Definition [1]) der Tugend, daß sie die Fertigkeit sei, sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen, vollkommen überein.

Daß die Tugenden der Alten aber Laster seien, ließe sich sehr leicht an jeder einzelnen aufweisen, und in der ersten Kirche ist es auch durch die That bewiesen worden. Denn Aristoteles erlaubte z. B. noch, daß man sich zur rechter Zeit in Zorn setze und sich räche; das Christenthum befiehlt aber alles zu dulden, den Rock zu geben, wenn der Mantel genommen u. s. w. Ferner ist auch die Tugend der Großherzigkeit, daß der Mensch sich großer Dinge für würdig halte, ein Laster geworden; denn sie verletzt die christliche Demuth, wie die Rache die christliche Geduld. Weil der Mensch nämlich nie durch sich selber etwas werth ist, darf er sich nie durch Hochsinn überheben. Auch die Mäßigkeit, welche den sinnlichen Genuß in seinem gehörigen Maße für gut hält, ist jetzt, wie er selber, das an und für

1) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, S. 49.

sich Schlechte, und er muß, da er doch nicht ganz wegfallen kann, abgebüßt werden. Die Unempfindlichkeit gegen sinnlichen Genuß ist also nun nicht mehr ein Laster, sondern vielmehr die höchste Stufe der Tugend; und das Fasten tritt an die Stelle der Mäßigkeit.

Höher ist der christliche Standpunkt gegen den des Alterthums, welchen in der Folge Rousseau [1]) unter Anderen wieder erneuert hat, aber darum, weil, wenn von dem unmittelbaren Einssein des Menschen mit seiner Bestimmung und seinem Begriffe ausgegangen wird, der Gegensatz noch nicht zu seinem Rechte gekommen ist, und sich dann zuletzt nur als Auflösung dieser Harmonie und als Verderbniß darstellen kann; wie sich dies denn auch beim Verfalle der griechischen Staaten und unter der römischen Kaiserherrschaft in seiner ganzen Häßlichkeit gezeigt hat. Wird dagegen mit diesem absoluten Unglücke der römischen Welt, d. h. mit dem Bruche und der Entzweiung des Menschen gegen seine an sich seiende Natürlichkeit und die Substanz des Guten begonnen, so ist, und zwar dann allein, die höhere bewußte, und von nun an unauflösliche Identifizirung möglich.

Zunächst nimmt aber freilich das Gute den Charakter eines äußerlich Befehlenden an: deshalb nennt Kant, [2]) welcher das erste der hier zu betrachtenden Moralsysteme aufstellte, auch das Pflichtgesetz den kategorischen Imperativ. Und da aus dem Inhalte desselben alle natürlichen Triebe oder Zwecke des Menschen verschwunden sind, so bleibt für das Gesetz nichts übrig, als die Vernunft, welche praktische Vernunft, als der alleinige Zufluchtsort der Freiheit, von Kant [3]) dann als die reine Autonomie des Willens ausgesprochen worden; denn sie allein schöpfe das Gesetz des Handelns rein aus sich selber, wogegen in den Trieben und dem Bestimmtsein durch dieselben die Heteronomie des Willens liege. Ungeachtet der Objektivität des

1) In den Anfangsworten seines Emile: Tout est bien en sortant des mains de la nature.

2) Kritik der praktischen Vernunft (4. Aufl.) §. 1. S. 35—38; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Auflage von 1796) S. 42—59; Tugendlehre S. 11, 12.

3) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 99, 100.

Gesetzes, weil das Subjekt ihm noch nicht angemessen ist, sieht man also dennoch das Prinzip der moralischen Freiheit, und zwar in einem höheren Sinne als bisher, erhalten, weil der Inhalt des Gesetzes die Vernunft, diese aber das innere Selbst des Menschen ist, während von den Trieben die Seite des äußerlichen Determinirtseins nicht entfernt werden konnte.

Indem nun aber die bisher betrachteten Zwecke und Triebe alle Materie des Handelns ausmachen, so ist diese aus dem Pflichtgesetze gänzlich verschwunden, und die Autonomie der praktischen Vernunft wird damit, wie der ὀρθὸς λόγος der Epikureer und Stoiker zu einem vollkommen leeren und formalen Prinzipe. Bewußtlos fällt Kant [1]) indessen keineswegs in diesen Formalismus, sondern stellt ihn vielmehr mit Absicht auf; „denn würde die Autonomie des Willens nicht in ihrer formellen Reinheit erhalten, und mit der Materie des Handelns erfüllt, so hatten wir eudämonistische Prinzipien, und die Euthanasie (den sanften Tod) aller Moral." Zugleich darf Kant [2]) es sich nicht verhehlen, daß alle jene Zwecke praktische Grundsätze seien, d. h. eine allgemeine Bestimmung des Willens, oder eine Regel enthalten, welche er Maxime des Handelns nennt.

Soll nun gehandelt werden, so tritt, da einerseits die reine Form des Handelns noch keinen Inhalt gibt, andererseits die Maximen eudämonistisch und mithin unmoralisch sind, die Schwierigkeit ein, zu bestimmen, durch welches Verhältniß derselben ein wirkliches moralisches Handeln gesetzt werde. Doch bedenken wir nur, daß die Vernunft das allgemein gültige Gesetz sein soll, wogegen die Maximen als die Antriebe des natürlichen Charakters bei jedem einzelnen Subjekte erscheinen, so erhellt, daß das Verhältniß nur das von Herrschaft und Unterwerfung sein kann. Jede Maxime ist also dann allein moralisch, wenn sie ihre beschränkte Natur ablegen kann, d. h. fähig ist, ins allgemeine Pflichtgesetz aufgenommen zu werden. [3])

---

1) Kritik der praktischen Vernunft §. 8, S. 58; §. 3, S. 40; Vorrede zur Tugendlehre S. IX.

2) Kritik der prakt. Vernunft §. 1. S. 35.

3) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 59—71; Kritik der prakt. Vernunft, §. 7. S. 54; Tugendlehre S. 7.

„Dergleichen materielle Zwecke dürfen nun nicht schon, fährt Kant [1]) fort, vermöge eines Antriebes der Natur vom Menschen gewollt werden; denn diese Antriebe sind ja eben Hindernisse der Pflicht. Der Mensch muß vielmehr ungern zu diesen Zwecken getrieben werden. Solcher Zwecke gibt es nun zwei, die eigne Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit, deren Prädikate man aber nicht gegen einander umtauschen darf, und z. B. eigne Glückseligkeit zu einem Zwecke machen, der an und für sich Pflicht wäre." Aus jenen beiden Zwecken entwickelt Kant nun das System der besonderen Pflichten, [2]) nicht ohne, wie wir sehen, zur vorhin verachteten Heteronomie des Willens seine Zuflucht zu nehmen. Ferner ist kein Grund vorhanden, warum nicht eigne Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit auch vermöge eines Antriebes der Natur gesucht werden sollten, wie denn schon Aristoteles [3]) und später Spinoza und die englische Schule sagten, der Mensch sei von Natur ein geselliges Wesen, und eben so die Vollkommenheit von uns als Trieb hat aufgefaßt werden müssen.

Auf diese Weise kann also keine immanente Pflichtenlehre aufgestellt werden, welche den besonderen Inhalt des Handelns aus dem allgemeinen Prinzipe selbst entwickelte. Dies soll aber auch nicht geschehen, weil dann ja eine Verwandtschaft der natürlichen Zwecke mit dem Vernunftgesetz, diesem Standpunkt zuwider, angenommen würde. Der Inhalt darf also nur äußerlich aufgegriffen, und durch Abstreifen seiner Bestimmtheit in das Pflichtgesetz erhoben werden, d. h. eben in eine formelle, inhaltslose Allgemeinheit. Da jedoch dem Inhalt, als solchem, dies Bestimmte, welches mit anderem Bestimmten in Beziehung tritt, dadurch aber in vielfachen Kampf gegen dasselbe geräth, nicht fehlen darf, so ist er gerade unfähig für jenes über jeden Widerspruch erhabene Gesetz. Zugleich soll das Handeln doch mit Inhalt erfüllt sein. Es bleibt also nichts übrig als einen Inhalt, welcher es sei, zu isoliren, so daß er seine Berührung

1) Tugendlehre, S. 3, 12—18.
2) Tugendlehre, S. 23—28, 34, 63—160.
3) Eth. Nicom. IX. 9; Polit. I, 2; Eth. Eud. VII, 10.

mit Anderem aufgibt, und ihn dann als allgemeines Gesetz auszusprechen, weil es nur auf diese Weise gelingt, ihn in seiner gegensatzlosen Allgemeinheit zu erhalten. Dies läßt dann aber auch jeder Inhalt mit sich machen, da er, mit nichts Heterogenem, sondern nur mit sich selbst verglichen, sich gar nicht widersprechen kann.

Das kantische Prinzip ist also ungenügend, nicht allein darum, weil es keinen Inhalt für absolut moralisch ausgeben kann, sondern auch, weil es eben so jedem Inhalt Schutz und Zuflucht unter seinen Flügeln gewährt. Einen Beweis davon, wie dies Prinzip so in Einem zu weit und zu eng sei, gibt Hegel [1]) an dem Beispiele des Eigenthums. „Das Verfahren sei ein prüfendes Vergleichen eines Vorhandenen mit dem allgemeinen Vernunftgesetze, wo beide Seiten als für sich feststehend angenommen werden. Da nun die Tautologie hier der gegen jeden Inhalt gleichgültige Maßstab sei, so reiche dieses Prüfen nicht weit. Das Eigenthum an und für sich widerspreche sich nicht: es sei eine isolirte nur sich selbst gleich gesetzte Bestimmtheit. Nichteigenthum, Herrenlosigkeit der Dinge, oder Gütergemeinschaft widerspreche sich eben so wenig. Daß etwas niemand gehöre oder dem nächsten Besten, der sich in Besitz setzt, oder Allen zusammen, und jedem nach seinem Bedürfnisse oder zu gleichen Theilen, sei eine einfache Bestimmtheit, ein formaler Gedanke, wie sein Gegentheil, das Eigenthum."

Eben so kann aber umgekehrt jede dieser Bestimmungen auch als sich widersprechend aufgezeigt werden, wenn man sie nämlich in ihrem wirklichen Dasein, d. h. in ihrem Verhältniß zu Anderem betrachtet. „Die Herrenlosigkeit, so daß nur für das momentane Bedürfniß jede Sache in Besitz genommen würde, widerspricht allerdings der Natur eines bewußten Wesens; denn es muß sich sein Bedürfniß in der Form der Allgemeinheit vorstellen, für seine ganze Existenz sorgen und sich ein bleibendes Gut erwerben. Nicht minder ist die Gütergemeinschaft in sich widersprechend, indem eine gleiche Vertheis

1) Rechtsphilosophie §. 135; Phänomenologie des Geistes, S. 365—375.

lung der Ungleichheit der Bedürfnisse, eine ungleiche der nothwendigen Gleichstellung der Personen zuwider wäre. Endlich geht es dem Eigenthum selbst nicht besser; denn es soll allgemeines Dasein der Freiheit sein, und ist doch nur eine einzelne, verbrauchbare Sache. In der Sache, als der meinigen, schließe ich ferner alle Anderen, welche sie als solche anerkennen, davon aus. Aber darin, daß ich anerkannt bin, liegt vielmehr meine Gleichheit mit Allen, das Gegentheil der Ausschließung."

„Der Maßstab des Gesetzes, den die Vernunft an ihr selber hat, paßt daher Allem gleich gut und ist hiemit in der That kein Maßstab. Es müßte auch sonderbar zugehen, wenn die Tautologie, der Satz des Widerspruchs, der für die Erkenntniß theoretischer Wahrheit nur als ein formelles Kriterium zugestanden wird, d. h. als etwas, das gegen Wahrheit und Unwahrheit ganz gleichgültig sei, für die Erkenntniß praktischer Wahrheit mehr sein sollte." In der That gibt es nichts in der Welt, was sich nicht widerspräche, aber eben so löst sich der Widerspruch auch auf; [1]) denn die philosophische Methode faßt eben die Gegensätze in ihre Einheit zusammen.

Man könnte aber den Prüfstein des sich nicht Widersprechens nicht nur in dem logischen Sinne nehmen, daß der Begriff dieser Sache sich nicht widerspreche, sondern auch in dem empirisch populären, daß eine Handlung, wenn sie allgemeines Gesetz sein will, sich dadurch, daß sie von allen Menschen ausgeübt werde, nicht als widersprechend darstellen dürfe. Bleiben wir daher bei dem Beispiele des Eigenthums, so müßte Kant die Maxime, das Eigenthum eines Anderen anzugreifen als sich selbst in der empirischen Existenz auflösend nachweisen. Und es ist dann auch nichts leichter, als dies. Wenn nämlich jeder sich des Eigenthums des Andern mit Fug und Recht bemächtigen könnte, so wäre die That eines Jeden durch die aller Andern aufgehoben, und es bliebe nichts Allgemeingültiges übrig. So widerspricht sich das Stehlen, sobald es allgemein wird, und die Diebe selbst würden diese Ausdehnung ihrer Maxime sehr ungern sehen.

1) Hegel: Logik, II. S. 65—72.

Fragt sich aber näher, worin das widersprechende Resultat liege, so finden wir sogleich, daß es sich nur daher schreibe, daß wir Eigenthum voraussetzten. Freilich, wenn dies sein soll, so darf das Stehlen, oder Aufheben des Eigenthums, nicht sein; die an und für sich seiende Nothwendigkeit des letzteren kann aber nicht aus dem Prinzipe selbst geschöpft werden. „Behalte ich für mich ein Depositum, so begehe ich nach dem Prinzipe meines Prüfens, der Tautologie, gar keinen Widerspruch; denn alsdann sehe ich es nicht mehr für das Eigenthum eines Anderen an; etwas behalten, das ich nicht für das Eigenthum eines Anderen ansehe, ist vollkommen konsequent."

Statt also das System der Pflichten aus dem Prinzipe der subjektiven Freiheit abzuleiten, muß ein fester Zustand vorausgesetzt werden, gegen welchen gehalten sich nichts widersprechen dürfe. Die absolute Autonomie der Vernunft wird also zu einem äußerlichen Bestimmtsein und ihre gesetzgebende Gewalt zu einer matten Prüfung. Wir sehen also auch hier das Gute noch nicht seine letzte Vollendung erlangen, ja statt, daß dieser Standpunkt den Widerspruch, wie er wollte, vermiede, wird er sich noch in viel größere, als die bisher betrachteten verwickeln, welche sich aber als nothwendig zur höchsten Ausbildung der moralischen Freiheit erweisen werden. „Denn die Tiefe des Geistes ist nur so tief, als er in seiner Auslegung sich zu verlieren getraut." [1])

Betrachten wir nämlich genauer den Gegensatz der antiken Tugend gegen die moderne, so war, da die natürlichen Triebe noch ein positives Moment in der ersteren ausmachten, die Glückseligkeit, oder die Uebereinstimmung des Menschen mit der Natur, von der Tugend unzertrennlich. Glückseligkeit und höchstes Gut fielen also noch in einen Begriff zusammen, und dieser war an und für sich gegenwärtig und realisirt. In beiden Rücksichten weicht nun aber der christliche Standpunkt von dem der Alten ab. Denn Tugend oder Moralität auf der einen Seite, und Glückseligkeit oder Uebereinstimmung mit der Natur auf der andern, müssen sich darum einander

1) Hegel: Phänomenologie, Vorrede S. XII.

ausschließen, weil das moralische Handeln die Aufopferung der Antriebe der Natur gebietet. „Die Tugend ist daher wohl nach Kant [1]) das oberste Gut; aber darum noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen." Kant will nämlich sagen, daß die Seite der Sinnlichkeit auch eine wesentliche sei, und in der That muß die Materie des Handelns immer aus ihr geschöpft werden. Die Uebereinstimmung mit der Natur hat also noch hinzu zu kommen, um die Tugend zum höchsten Gute zu erheben. Diese Identität ist somit jetzt nicht als das Vorausgesetzte, Erste, sondern als ein Hervorzubringendes anzusehen.

Deshalb spricht Kant auch aus, Moralität und Glückseligkeit seien die spezifisch ganz verschiedenen Elemente des höchsten Guts, und es sei der Fehler der Epikureer und Stoiker gewesen wechselseitig das Eine auf das Andere reduzirt zu haben; denn jede Synthese, welche die Vernunft versuchen möchte, verleite dieselbe zu Widersprüchen oder Antinomien. [2]) Es müßte nämlich ein Kausalitätsverhältniß zwischen beiden vorhanden sein. Aber die Begierde nach Glückseligkeit dürfe nicht die Bewegursache zu Maximen der Tugend sein; denn solcher heteronomische Bestimmungsgrund wäre durchaus ganz unmoralisch. Eben so wenig sei umgekehrt die Maxime der Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit; denn jede moralische Handlung soll ja die Uebereinstimmung mit der Natur aufheben. Es scheine also durchaus kein Mittel vorhanden zu sein, sich aus diesem Widerspruch des moralischen Standpunktes zu retten.

„Auch diese weiteren Antinomien und Gestaltungen des perennirenden Sollens" [3]) hat Hegel in der Phänomenologie des Geistes [4]) entwickelt und zugleich die Kritik der Art und Weise angestellt, wie Kant die Auflösung derselben zu geben

---

1) Kritik der prakt. Vernunft, S. 198—203.
2) Ebend. S. 204—215.
3) Hegel: Rechtsphilosophie §. 135 Anmerkung.
4) S. 550—581; Encyklopädie §. 507—512.

versucht; denn die kantische Darstellung scheint vornehmlich zu Grunde gelegt worden zu sein;[1]) und so müssen wir erst diese mit wenigen Worten berühren.

Was zunächst die Auflösung der Antinomien bei Kant nach dem Standpunkt seiner Philosophie überhaupt betrifft, so sagt er, daß da wir nur Erscheinungen erkennen, und das an und für sich seiende Unbedingte unerkennbar bleibe: der Widerspruch nur in den Menschen, als Phänomen, d. h. als Sinnenwesen, falle, an sich aber gar nicht existire; denn an sich sei das Sinnenwesen in absoluter Harmonie mit dem Menschen, als Noumenon. Diese Auflösung ist aber durchaus ungenügend, weil sie, wenn wir sie jetzt auf die besonderen Prinzipien der Moral anwenden, die Einheit des Geistigen und Natürlichen als höchstes Gut nur voraussetzt, und keineswegs die Wirklichkeit desselben behauptet, noch weniger aber sie erkennt. Freilich ein Analogon dieser Harmonie, sagt Kant, können auch wir finden; denn zunächst errege die Aufopferung der Neigungen allerdings Unzufriedenheit, nach und nach jedoch entstehe daraus moralische Zufriedenheit. Und diese sei eine Art der Selbstgenugsamkeit der Tugend, worin die Verknüpfung derselben mit der Glückseligkeit als möglich gedacht werden könne. Um indessen zur Wirklichkeit derselben zu gelangen, und die Widersprüche des moralischen Standpunktes aufzuheben, muß Kant noch folgende zwei Postulate aufstellen.

Da das höchste Gut, obgleich noch nicht wirklich, doch als die Bestimmung des Menschen, ausgeführt werden soll, so muß gehandelt werden, um diese völlige Angemessenheit zum Gesetze zu erreichen. „Diese ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu einer völligen Angemessen-

1) Phänomenologie S. 665: „Die moralische Weltanschauung ist, um einen kantischen Ausdruck hier, wo er am passendsten ist, zu gebrauchen, ein ganzes Nest gedankenloser Widersprüche."

heit angetroffen werden." Daraus folgt denn die unendliche Dauer des moralisch handelnden Subjekts oder die Unsterblichkeit der Seele, als ein Postulat der praktischen Vernunft. [1]) Der Mensch schreitet also immer nur vom Schlechteren zum moralisch Besseren fort, verläugnet und beschränkt seine Triebe immer mehr und mehr, und ist somit nur in der unendlichen, unübersehbaren Reihe dem Sittengesetze völlig adäquat.

So hätten wir uns durch die Aufstellung dieses Postulats des ersten Moments im höchsten Gute, der Moralität, und damit der innern Quelle des höchsten Gutes nicht mehr als eines nur denkbaren, sondern als eines real möglichen versichert. Wie die Glückseligkeit aber mit der Moralität zusammenstimmen, und so erst durch Verknüpfung mit derselben das höchste Gut zur Wirklichkeit bringen könne, hat Kant hiemit noch nicht erklärt. Der Mensch ist nämlich unfähig, selber diese Harmonie hervorzubringen, weil er immer gegen die Antriebe der Natur handeln muß. Der Tugendhafte ist also unglücklich in dieser Welt, und der Unmoralische glücklich; denn er folgt seinen Neigungen. Da die Uebereinstimmung beider Momente im höchsten Gute aber an und für sich vorhanden sein soll, so wird ein Wesen postulirt, welches Herr über die Natur sei, und durch seinen vernünftigen Willen dieselbe mit dem moralischen Gesetze in Uebereinstimmung bringe. Das ist das zweite Postulat der praktischen Vernunft, das Dasein Gottes. [2]) In ihm sind die beiden Momente des höchsten Gutes absolut verknüpft, ja er ist diese Verknüpfung selber, und also auch die vollendete Tugend oder Heiligkeit.

Was nun zuerst das Postulat der unendlichen Dauer betrifft, so zeigt Hegel [3]) wie der Widerspruch dadurch keineswegs gehoben, noch die Moralität verwirklicht werde, sondern bei jener Annahme, zum moralischen Handeln gerade gehöre, daß die Moralität noch nicht verwirklicht sei. „Denn das moralische Selbstbewußtsein stellt seinen Zweck als rein und unab-

1) Kritik der prakt. Vernunft, S. 119—223.
2) Kritik der prakt. Vernunft, S. 223—237.
3) Phänomenologie des Geistes S. 554—557; 570—573.

hängig von den Trieben auf. Aber es will sich verwirklichen, und die Triebe sind eben die Werkzeuge dieser Verwirklichung. Es ist daher nicht Ernst mit dem Aufgeben derselben und da die Sinnlichkeit Moment des Handelns ist, so muß sie auch nicht gänzlich unterdrückt, sondern nur der Moralität gemäß sein. Die Triebe sind aber nicht nur das einem Fremden Dienende, sondern haben ihre eignen Gesetze und Springfedern; es kann der Moralität daher nicht Ernst damit sein, die Triebfeder der Triebe, der Neigungswinkel der Neigungen zu sein. Denn indem diese ihre eigne feste Bestimmtheit und eigenthümlichen Inhalt haben, so wäre vielmehr das Bewußtsein, dem sie gemäß wären, ihnen gemäß; eine Gemäßheit, welche sich das moralische Bewußtsein verbittet. Die Harmonie muß also als nie vollendet behauptet werden; denn in der That gäbe die Moralität sich auf, wenn sie sich mit der Sinnlichkeit versöhnt hätte, während sie dieselbe ja überwinden soll. Da also die moralische Vollendung ins Unendliche hinaus verstellt und ihre Wirklichkeit gar nicht einmal wünschenswerth ist, indem sie sich sogleich wieder aufhöbe, so kann es eigentlich nur um den Zwischenzustand der Nichtvollendung zu thun sein, und selbst jeder Fortschritt wäre unmoralisch; denn er enthielte eine Annäherung an das Nichts und also eine Abnahme der Moralität. Da aber dieser Zwischenzustand das Unmoralische ist, so ist es dem moralischen Handeln nur um das Unmoralische zu thun." Der Progreß ins Unendliche beweist also statt der Möglichkeit der Moralität, als des einen Elements des höchsten Guts, vielmehr seine Unmöglichkeit.

Nicht besser ergeht es dem zweiten Postulate, welches die Einheit der Moralität und Natur im Begriffe des höchsten Gutes darstellen sollte. [1]) „Mit dem bloßen Postuliren kann es nämlich kein Ernst sein; denn das wirkliche moralische Handeln enthält, als ausgeführter Zweck, und weil es sich nur durch die Vermittlung der Triebe realisirt, in jedem Momente die Uebereinstimmung mit der objektiven Welt, und somit den Genuß und die Glückseligkeit. Und indem, um des Handelns

1) Hegel, Phänomenologie S. 551 — 554; 566 — 569.

willen, jene Harmonie postulirt wurde, so ist der Zusammenhang des Handelns und des Postulats so beschaffen, daß um des Handelns, d. h. um der wirklichen Harmonie des Zwecks und der Wirklichkeit willen, diese Harmonie als nicht wirklich, als jenseits gesetzt wird. Eben so wenig kann es indessen mit dem Handeln Ernst sein; denn dies ist immer einzelnes, noch mit Trieben vermischtes, es soll aber das höchste Gut, der allgemeine Endzweck der Welt ausgeführt werden. Weil das allgemeine Beste Zweck ist, wird nichts Gutes gethan. Das moralische Handeln ist jedoch ferner nichts Zufälliges, sondern hat die reine Pflicht zu seinem Wesen. Dann kann es aber wieder nicht um die Wirklichkeit zu thun sein, weil diese immer ein Bestimmtes ist. Dennoch soll die reine Pflicht wesentlich thätiges, wirkliches Bewußtsein sein; es soll also allerdings gehandelt, die absolute Pflicht in der ganzen Natur ausgedrückt und das Moralgesetz Naturgesetz werden."

„Aber lassen wir auch dieses höchste Gut ungeachtet der in ihm enthaltenen Widersprüche als Postulat gelten, so wird es dennoch eben so wenig, als das erste Postulat, die Wirklichkeit der Moralität hervorbringen, und so auch von dieser Seite her beweisen, daß es dem Bewußtsein mit der Moralität überhaupt hier nicht Ernst sei. Denn in diesem höchsten Gute hat die Natur nicht ein anderes Gesetz, als die Moralität. Somit fällt das moralische Handeln hinweg; denn ist die Natur schon dem Sittengesetze gemäß, so würde ja dieses durch das Handeln, d. h. durch das Aufheben des Seienden, verletzt. Das Postulat des höchsten Guts drückt sich also so aus: Weil das moralische Handeln der absolute Zweck ist, so ist der absolute Zweck, daß das moralische Handeln gar nicht vorhanden sei. Das Wünschenswertheste ist also, daß das höchste Gut ausgeführt und das moralische Handeln überflüssig wäre." [1])

So sehen wir, wie das zweite Postulat den Inhalt des ersten negativ setzt. Eben so hebt das erste aber wieder den Inhalt des zweiten auf. Denn wie die vollendete Harmonie aufgehobene Moralität wäre, so würde aus dem wirklichen mo-

1) Hegel, Phänomenologie S. 569, 570.

ralischen Handeln die Unwirklichkeit des höchsten Gutes folgen, da jenes stets eines Gegensatzes bedarf, um den Kampf, der sein Wesen ausmacht, nicht aufzugeben. Doch welche Seite wir auch als die erste setzen, um uns derselben gegen die andere zu bedienen, so viel ist immer klar, daß die Moralität das nicht Seiende, das nur Sollende ist. „Es zeigt sich also auch, was es mit der Erfahrung auf sich habe, welche (nach Kant) das moralische Bewußtsein gemacht haben will, daß es nämlich in dieser Gegenwart dem Moralischen oft schlecht, dem Unmoralischen oft glücklich gehe. Denn da die Moralität überhaupt nicht ist, wie kann es ihr schlecht gehen? Da also kein Mensch wegen seiner Moralität der Glückseligkeit würdig ist, so ist der Sinn und Inhalt des Urtheils der Erfahrung allein dieser, daß Einigen an und für sich die Glückseligkeit nicht zukommen sollte, d. h. er ist Neid, der sich zum Denkmantel die Moralität nimmt. Der Grund aber, warum Anderen das sogenannte Glück zu Theil werden sollte, ist die gute Freundschaft, die ihnen und sich selbst diesen Zufall gönnt und wünscht.“ [1])

Das Resultat aller dieser Widersprüche ist also, daß, da die Moralität überhaupt nicht Realität hat, zugleich aber ein nothwendiges Postulat bleibt, sie ihre Existenz statt im thätigen Handeln, lediglich im Innern das Subjekt finden könne. „Das Sein der Moralität ist somit nur ein vorgestelltes.“ [2]) Das einzelne Subjekt ist nämlich nicht selbst die Quelle der Moralität, so daß es dieses geistige Sein derselben im Gedanken und Begriffe, so wie als seine eigne Substanz erfaßte; denn es ist ja eben das Unmoralische. Die Moralität muß daher als eine blos vorgestellte in ein anderes dem Handelnden fremdes Bewußtsein fallen. Soll also die Moralität nicht gänzlich verschwinden, so stellt sich dem einzelnen Subjekt ein allgemeiner an und für sich seiender Wille entgegen, worin alle Antinomien aufgelöst sind, und welcher nun in der That das Pflichtgesetz dem Einzelnen äußerlich hinstellt, — ein Verhältniß, welches schon an sich im Standpunkt der Pflichtenlehre überhaupt ent-

1) Hegel: Phänomenologie S. 552; 574, 575.
2) Ebendas. S. 562.

halten war. Dies scheint aber im Ganzen diejenige Seite der moralischen Weltanschauung zu sein, welche die Kirche für sich herausnimmt, und so haben wir jetzt ihr Moralprinzip, als das zweite der hieher gehörigen, zu betrachten.

Daß die moralische Weltanschauung mit dem zuerst dargestellten Systeme noch nicht vollendet ist, hat sich indessen aus den Postulaten, welche aus diesem kantischen Prinzipe hervorgingen, selber zu ergeben. [1]) „Das erste Postulat war die Harmonie der Moralität mit der Sinnlichkeit, der Endzweck des Selbstbewußtseins, als solchen. Das zweite Postulat, die Harmonie der Moralität mit der gegenständlichen Natur, oder das höchste Gut, erschien dagegen nur in der Form des Ansich; denn es sollte der objektive Endzweck sein. Die Seite, daß das höchste Gut auch intelligenter Wille war, trat noch zurück; es wurde jene Einheit nur überhaupt postulirt. Darum fielen beide Postulate auch außer einander und geriethen in Widerspruch. Das zweite sollte nur als Preis auftreten, wenn der Progreß ins Unendliche des ersten vollendet wäre, die Nichtvollendung lag jedoch im Begriffe dieses Progresses; und das wirkliche Handeln, welches als Mitte diese beiden extremen Endzwecke verbinden sollte, wurde damit unmöglich. Da es aber eben um dessen Herstellung allein sich handelt, so haben wir ein drittes Postulat, welches die beiden ersten verbindet, aufzustellen. Der Endzweck oder das höchste Gut muß nämlich nicht nur an sich, noch blos für sich, sondern als an und für sich gesetzt sein. Wir postuliren also jetzt nicht nur einen Beherrscher der Natur, wie Kant that, sondern einen heiligen Gesetzgeber, welcher die Regeln des Handelns bestimme; denn mit der gesetzgebenden Autonomie der Vernunft ging es nicht, wie wir sahen.

Das handelnde Subjekt war nun deshalb unvollkommen, weil es, das Bewußtsein der reinen Pflicht auf den einzelnen Fall anwendend, eine Vielheit von Pflichten sich bilden zu können glaubte; vielmehr ergab sich aber, daß es dadurch immer nur Unmoralisches hervorbrachte. Die zwei zu versöhnenden

---

1) Das Folgende ist meistentheils aus Hegels Phänomenologie S. 557 — 564 entlehnt.

Momente, um das moralische Handeln wirklich zu machen, sind also nicht mehr Moralität einerseits und Natur oder Glückseligkeit andererseits, sondern die reine Moralität und die schon in die Form der Moralität erhobne Wirklichkeit, die bestimmte Pflicht. Die vielen Pflichten sind dem moralischen Bewußtsein also, als durch den heiligen Gesetzgeber geheiligt, gegeben; denn dieser allgemeine Wille verknüpft allein den Gedanken mit der Wirklichkeit. Das moralische Selbstbewußtsein ist daher gleichgültig gegen den bestimmten Inhalt und empfängt ihn äußerlich (durch ein offenbartes Gesetzbuch). Im Gesetzgeber ist hingegen das Allgemeine und das Besondere schlechthin Eins.

Weiter verhält sich aber das wirkliche Handeln als vollkommen einzelnes, das auf die Wirklichkeit gerichtet ist und sie zum Zwecke hat. Es fällt also auch die Pflicht überhaupt außer es in das andere Wesen, das eben so Bewußtsein, und heiliger Gesetzgeber der reinen Pflicht ist. Dem Handelnden, eben weil es Handelndes ist, gilt dagegen vielmehr das Andere der reinen Pflicht unmittelbar, diese ist somit Inhalt eines andern Bewußtseins, und nur mittelbar, nämlich in diesem, jenem heilig.

Das wirkliche Bewußtsein ist also jetzt unvollkommenes moralisches Bewußtsein, weil das Gelten der Pflicht, als des an und für sich Heiligen, überhaupt außer ihm liegt. Um seiner Unwürdigkeit willen kann es daher die Glückseligkeit nicht nothwendig, sondern nur aus Gnade, als etwas Zufälliges erwarten. Die Wirklichkeit und Vollendung der Moralität war ihm aber in seiner Vorstellung vorhanden. Das absolute Wesen, als dieser objektiv gewordene Gedanke des Bewußtseins, hebt deshalb dessen moralische Unvollkommenheit zur Vollkommenheit herauf, indem sie dieselbe für vollwichtig nimmt und die Glückseligkeit nach der Würdigkeit, nämlich nach dem ihm zugeschriebenen Verdienste, ertheilt."

Die moralische Weltanschauung hat sich hierin vollendet, indem sie das Mangelhafte des ersten Standpunkts ergänzte; zugleich wird es sich aber ergeben, daß sie dadurch in viel grö-

ßere Widersprüche verfallen. [1]) „Denn daß das moralische Bewußtsein zunächst die Vielheit der Pflichten nicht aus sich schöpfen will, ist nur eine Verstellung der Sache. Es gilt ihm als Pflicht schlechthin nur das, was es als Pflicht weiß. Nun weiß es nur die reine Pflicht als Pflicht; was ihm nicht heilig ist, ist an sich nicht heilig, und was an sich nicht heilig ist, kann durch das heilige Wesen nicht geheiligt werden. Dieses heiligt also dem moralischen Bewußtsein die Vielheit der Pflichten auf keine Weise.

Nicht besser ergeht es dem wirklichen Bewußtsein ferner, wenn es das heilige Wesen als Bewußtsein der reinen Pflicht setzt, d. h. ohne daß es in Verhältniß zur Natur und Sinnlichkeit trete. Allein die Realität der reinen Pflicht ist gerade ihre Verwirklichung in Natur und Sinnlichkeit. Nun sieht das moralische Bewußtsein seine Unvollkommenheit aber eben darin, daß in ihm die Moralität positive Beziehung auf Natur und Sinnlichkeit hat, da ihm dies für ein wesentliches Moment derselben gilt, daß sie schlechthin nur eine negative Beziehung darauf habe. Das reine moralische Wesen dagegen, weil es über den Kampf mit Natur und Sinnlichkeit erhaben ist, steht nicht in einer negativen Beziehung darauf; es bleibt ihm also in der That nur die positive Beziehung darauf übrig, d. h. eben dasjenige, was so eben als das Unvollendete, als das Unmoralische galt.

Indem endlich die Gnade darin besteht, das Unvollkommene für vollkommen zu halten, und für den guten Willen die Glückseligkeit zugetheilt wird, so hört das unvollkommene moralische Bewußtsein auf, ein solches zu sein. Es hat ein gewisses Verdienst, und dieses wird für vollwichtig angesehen, und zwar vom absoluten Wesen; also ist es an und für sich vollwichtig. Hieraus erhellt, daß der Gegensatz des wirklichen und des vorgestellten Bewußtseins ein nichtiger ist, indem jede Seite alle Momente wechselseitig übernimmt und der andern zutheilt. Der Unterschied beider ist ein solcher, der nicht einmal mehr in den Worten liegt."

---

1) Nach Hegels Phänomenologie S. 573—581.

Wenn wir aber nun sagten, daß die so eben entwickelte Ansicht im Allgemeinen der Standpunkt der Kirche sei, so hat dies näher den Sinn, daß da die Religion vom Gegensatz des Menschen und Gottes ausgehend, zur Versöhnung beider Seiten gelangen will, die Pflichtenlehre, als die Unangemessenheit des einzelnen Bewußtseins gegen das allgemeine Gesetz, blos den Ausgangspunkt der kirchlichen Moral bilde. Und wie diese weiter verfahre, haben wir hier nur mit wenigen Worten zu entwickeln, indem das Ausführlichere freilich in das viel höhere Gebiet der Religionsphilosophie gehört, weil das christliche Moralsystem in wesentlicher Beziehung zur Dogmatik stehend, nichts anders ist, als eine Rekonstruktion der philosophischen Moral im Gebiete der Wissenschaft von Gott.

Wird nun auch für eine theologische Moral diese Bestimmung des dem Selbstbewußtsein äußerlichen Gesetzes als die Grundlage, die sich durch das ganze System hindurch ziehe, beibehalten, so haben wir lediglich den Standpunkt der jüdischen, nicht aber der christlichen Moral. „Denn Moses hat, (wie Paulus sagt), Alles unters Gesetz beschlossen; das Gesetz ist aber das Reich der Sünde, und nach dem Gesetze ist keiner gerecht vor Gott." Paulus spricht daher auch im Verlaufe seines Briefes das Gesetz nur als die Vorbereitung für den christlichen Glauben aus, in welchem dieser Gegensatz des Menschen mit dem heiligen Gesetzgeber aufgehoben sei, indem durch den Glauben, welcher die Kraft des Gesetzes gebrochen, Alle Einer seien in Christus. So hat besonders Paulus, dieser vorher so eifrige jüdische Schriftgelehrte, den Zusammenhang der christlichen Lehre mit dem Judenthum näher entwickelt. Eben so sagt aber auch Christus in den Evangelien: Er sei nicht gekommen, das Gesetz zu lösen, sondern zu erfüllen, den Abgrund zwischen Gott und Mensch auszufüllen.

Das Bestimmtere des christlichen Moralprinzips ist also nicht der äußerlich gesetzgebende Wille Gottes, sondern dieser heilige absolute Wille, als die eigne Substanz und das bewegende Prinzip des menschlichen Geistes. Diese absolute Identität nennt dann die Schrift den Glauben oder die Liebe Gottes, und so sagt Paulus, daß wir durch den Glauben allein

selig würden. Die Moral fließt also nothwendig aus der Dogmatik, als dem bewußten Systeme dieses Glaubens, dessen selbstlose Folgen die Werke sind; denn Theorie und Praxis erscheinen hier auf diesem höchsten Standpunkte des menschlichen Geistes als untrennbar. Und so ist das Prinzip der Moral, die subjektive Freiheit, auch auf diesem Standpunkte der christlichen Moral keineswegs verletzt, indem der Wille Gottes ein inneres Prinzip ist, wie die kantische Autonomie der reinen Vernunft, und die Reihe der menschlichen Handlungen aus der Liebe Gottes unwandelbar fließen muß.

Auch kann dem christlichen Prinzipe der Mangel an Reinheit im Motiv nicht mit Recht vorgeworfen werden. Denn man hat zwar gesagt, daß indem dem muthigen Kämpfer die ewige Glückseligkeit als Preis seiner Tugend versprochen würde, die Triebfeder des Handelns nicht mehr Moralität, sondern Glückseligkeit sei. Da aber im Christenthum das Moralische nicht in den Werken des Gesetzes, sondern in der Predigt des Glaubens liegt, und das eben, wie Christus sagt, das ewige Leben ist, an ihn zu glauben, so fällt die spezifische Verschiedenheit der beiden Momente des höchsten Guts, wie sie bei Kant noch vorkommt, hinweg, und das Motiv, die ewige Seligkeit zu erlangen, ist durchaus Eins mit der Pflicht selbst, durch den Glauben den Willen Gottes auszuführen.

Wie das jüdische Prinzip nun diese Versöhnung nicht erreicht und wie es sich zum christlichen verhält, läßt sich nicht schöner und tiefer ausdrücken, als mit des Dichters Worten:

Wenn ihr in der Menschheit traur'ger Blöße
Steht vor des Gesetzes Größe,
Da erblasse vor der Wahrheit Strahle
Eure Tugend;
Aber flüchtet aus der Sinne Schranken
In die Freiheit der Gedanken,
Und der ew'ge Abgrund wird sich füllen.
Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn.

Doch da diese Auflösung des Gegensatzes zwischen dem Gesetze und dem handelnden Subjekte die Grenze des blos moralischen Willens überschreitet, so haben wir endlich noch ein drittes Prinzip der Pflichtenlehre zu betrachten, wo der pflichtmäßige Wille innerhalb seines eignen Standpunkts die Antinomien der moralischen Weltanschauung zu lösen versucht.

Das Mangelhafte am kantischen Prinzip ist nämlich, daß die Autonomie der reinen Vernunft die leere Form ist, welche dann doch anderswoher genommenem, heteronomischen Inhalte, d. h. den Zwecken der eignen Vollkommenheit und der fremden Glückseligkeit, Gültigkeit verschaffen soll, so daß der bestimmte Inhalt der Pflicht dem Prinzip der subjektiven Freiheit zuwider ist. Umgekehrt besteht das Mangelhafte der kirchlichen Moral für den Standpunkt der Moralität, als solcher, darin, daß das an und für sich seiende Gesetz nicht subjektiv war, — ein Mangel, der sich theils aufhob, wie wir sahen, theils aus einem höheren Gesichtspunkte für einen Fortschritt gehalten werden muß, welchen der blos moralische Wille nicht machen kann. Indem dieser also nun diese zwei für ihn mangelhafte Bestimmungen verlassen wollte, stellte er jenes dritte, das fichtesche System auf, welches sich uns auch als das Resultat aus der Dialektik der beiden ersten ergeben wird.

Denn da der allgemeine Wille durchaus keinen Gegensatz mehr gegen das einzelne Subjekt bildet, so ist alles aufgehoben, was noch von der Besonderheit des Inhalts herkam. Es kann nur einen an und für sich seienden Zweck geben, und dieser hat allein seinen Sitz im subjektiven Selbstbewußtsein, welches auf diese Weise zur höchsten Selbstständigkeit gelangt ist, und die moralische Freiheit mit größerer Tiefe entwickelt, als bisher geschehen. Fichte fügt daher nicht, wie Kant, dem Pflichtbegriff anders woher genommene Zwecke hinzu, sondern setzt die Autonomie der Vernunft selbst als den alleinigen Zweck. Er drückt sich dabei so aus, [1]) „daß die Intelligenz sich das unveränderliche Gesetz der Selbstthätigkeit zu geben habe; für den In-

1) Sittenlehre S. 1—71.

Inhalt dieses Gesetzes werde dann aber nichts anders gefordert, als die absolute Nichtbestimmbarkeit durch Etwas außer dem Ich."

Doch bei der Deduktion der Anwendbarkeit dieses Prinzips [1]) muß auch er das Heteronomische zu Hilfe nehmen, obgleich er es nicht, wie Kant, als Zweck bestimmt, sondern nur als Mittel. „Die Selbstständigkeit sei nämlich allein durch Handeln zu erreichen; denn das Sein und die Substanz des Geistes bestehe in seiner Thätigkeit. Das Handeln habe ferner den Naturtrieb zu seiner Bedingung, da die Thätigkeit des Geistes lediglich darauf gehe, die Schranke des Nicht-Ich oder der Natur aufzuheben, ein Streben, welches bewußtlos schon im Triebe liege." Zum Unterschiede vom Naturtriebe nennt Fichte aber jenes unveränderliche Gesetz der Selbstthätigkeit, wonach mit Bewußtsein gestrebt werde, den reinen Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen.

„Damit nun, (fährt er fort), die Kausalität des reinen Triebes nicht ganz wegfalle, müsse die Materie der Handlung zugleich dem reinen und dem Naturtriebe angemessen sein. In dieser Synthesis gebe der reine Trieb sein Nichtbestimmtsein durch ein Objekt, der Naturtrieb den Genuß als Zweck auf. Das Verhältniß beider sei sonach dieses, daß in jedem Momente der reine Trieb unter den verschiedenen Befriedigungen des Naturtriebes diejenige wähle, welche er als Mittel erkennt, seinen Zweck, die absolute Freiheit Aller, zu befördern, die anderen Befriedigungen aber als pflichtwidrig verwerfe."

Indem jedoch nach Fichte der Zweck des moralischen Handelns die Befreiung von der Natur und ihren Trieben ist, so muß, da der Geist nur das ist, was er thut, die Thätigkeit des sich Befreiens nie aufhören. Und in der That ist jede Handlung nach Fichte zwar ein Aufheben der Schranke des Nicht-Ich, als setzende Thätigkeit und Synthese von Ich und Nicht-Ich aber zugleich das Setzen einer neuen Schranke. Indem die Handlung also des Naturtriebes, von dem sie sich doch befreien soll, immer wieder bedarf, so besteht die Moralität nur

1) Sittenlehre S. 71—203.

in der unendlichen Annäherung an jenen Zweck. Sie ist daher nie vollkommen und somit die Synthesis des reinen und natürlichen Triebes nie vollendet. Denn aus dem unendlichen Progresse kann sich kein Moralsystem befreien, welches auf dem Standpunkt der Pflichrenlehre steht.

Eben so muß Fichte aber auch an sich, d. h. vom transzendentalen Standpunkte aus, die wesentliche Identität dieses reinen und natürlichen Triebes, welche Identität er den Urtrieb nennt, erkennen. Auf ihrer Verschiedenheit, sagt er sehr schön, beruhe die Ichheit, d. h. das einzelne Fürsichsein des Geistes. Dieses sei also nicht letzter Zweck, insofern es in dieser Vereinzelung aufgefaßt werde, sondern Mittel für die allgemeine Freiheit. Dennoch sage Kant mit allgemeiner Zustimmung: „jeder Mensch sei selbst Zweck," nämlich vom Gesichtspunkte Gottes aus, als desjenigen Wesens, in welchem aller vernünftigen Wesen Bewußtsein als in Eins vereinigt gedacht wird. [1]) Indem wir nun hier sehen, wie sich das kantische Postulat des höchsten Gutes jetzt umgestaltet hat, so ergibt sich auch von dieser Seite der Fortschritt der fichteschen Darstellung und die in ihr zu Stande gekommene Verknüpfung der ihr voraüsgesetzten Standpunkte. Denn obgleich der Zweck ein absolut innerer bleibt, so ist er doch als an und für sich seiendes Wesen, als höchstes Gut aufgefaßt, welches näher als die Gemeine der Heiligen oder als der die einzelnen moralischen Subjekte durchdringende Geist erscheint, der sie alle einem Ziele nachstreben läßt. Die zuversichtliche Gewißheit aber dieses sich ins Unendliche verwirklichenden Zweckes nannte Fichte die moralische Weltordnung, an welche man somit glauben müsse. —

Wollen wir nun nach dieser Angabe des Prinzips der Pflichtenlehre *erstens* zum *Systeme der Pflichten* fortschreiten, so können wir nur Fichte, welcher diesen Standpunkt eben am bestimmtesten festgehalten, folgen, und müssen also sagen, daß die besonderen Pflichten, als bedingte, nur Mittel der

---

1) Sittenlehre S. 342 flg.

absoluten Pflicht seien, und daher äußerlich zu derselben hinzu kommen.

Wegen dieser Aeußerlichkeit beider Momente werden sie aber zweitens einander zufällig, indem ein Zweifel entstehen kann, ob dieser bestimmte Inhalt fähig sei, in das Pflichtgesetz aufgenommen zu werden, — die Kollision der Pflichten, deren Ausgleichung in der Kasuistik versucht wird.

Indem endlich drittens die Unbestimmtheit dessen, was Pflicht ist, daher kommt, daß der subjektive Wille mit seinen natürlichen Trieben dem Endzwecke des Guten noch nicht angemessen ist, so muß der Mensch dies Hinderniß durch die Aufopferung seiner sinnlichen Seite hinwegräumen, und so das Gesetz in seinen Willen aufnehmen, — die Ascetik.

Erstes Kapitel.

Das System der Pflichten.

Da nach Fichte [1]) die Freiheit aller Menschen eines Jeden Zweck ist, jeder Einzelne für sich aber, als unvollkommene Darstellung des höchsten Guts, Mittel bleibt, und sich selber Zweck nur insofern wird, als er durch die Sorge für sich auch den allgemeinen Zweck der Vernunft vollführt, so sind die Gegenstände des pflichtmäßigen Handelns der Handelnde selbst und alle Anderen. Dies gibt die Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst und gegen Andere. Doch treten beide Klassen in ungleichem Werthe neben einander auf; denn da jeder sich selbst zunächst nur Mittel ist, so sind, (sagt Fichte), die einzigen unmittelbaren und unbedingten Pflichten die gegen Andere, die Selbstpflichten dagegen mittelbar und bedingt, nämlich durch die ersten, deren Mittel sie sind. Daher will Fichte auch nicht eigentlich Pflichten gegen sich gelten lassen, weil jeder sich immer Mittel bleibe, sondern nur Pflichten auf sich selbst, als das mittelbare Objekt der Pflicht.

Auch Kant hat diese Eintheilung der Pflichtenlehre, welches schon aus dem oben Angeführten hervorgeht, daß nur die zwei Maximen der eignen Vollkommenheit und der fremden Glückseligkeit fähig sein sollen, allgemeines Gesetz zu werden. Wenn wir nun aber bei der Uebersicht des Systems der Pflichten den besonderen Inhalt als einen dem Prinzipe äußerlichen aufstellen, so wird dieser Inhalt doch nicht sich selber äußerlich sein, denn er ist, wie wir jetzt sehen, das oben als nothwendig deduzirte System der Zwecke und Triebe; und so kommen die Hauptstufen desselben auch als die vornehmsten Gebote der christlichen Moral vor, nur daß dieser Inhalt dann als aus dem Glauben und der Liebe Gottes fließend angesehen wird.

---

1) Sittenlehre S. 341—347.

Daher nennt Christus diese Liebe Gottes auch das größte Gebot; denn es enthalte das Gesetz und die Propheten. Das andere, das ihm gleich sei, heiße aber: Liebe deinen Nächsten, als dich selbst; und es sei darum jenem gleich, weil, was man dem geringsten seiner Brüder gethan, man Gott gethan habe. Und um die Zwecke der Glückseligkeit vollständig zu haben, wird noch das Gebot hinzugefügt: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.

Endlich erhellt aber, daß zu den zwei Klassen der Pflichten gegen sich und Andere, nach Kant und Fichte, die christliche Moral und die Philosophen, welche ihr folgen, (z. B., Wolf), noch ein drittes Glied hinzufügen müssen, nämlich die Pflichten gegen Gott, um die Pflicht in der Vollständigkeit ihrer Formen aufzufassen. Denn dazu gehört, daß sie, wie die bisherigen Stufen der moralischen Freiheit, sich auf die dreifache Objektivität beziehe, zu welcher sich das handelnde Subjekt verhält. Da nun im Verhältniß des Subjekts zu sich die einzige Objektivität, auf die es sich möglicher Weise beziehen konnte, die leblose Natur, die zweite dagegen andere freie Willen waren, so muß die Beziehung auf die an und für sich seiende Objektivität, die Substanz oder Bestimmung des Einzelnen, sich, nach dem oben entwickelten Prinzipe unseres jetzigen Standpunkts, hier als ein Verhältniß des Menschen zu Gott darstellen, welches sich eben so, wie die beiden anderen, wieder nur in einem Kreise von Pflichten erschöpfen läßt.

A. Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst beruhen nun theils darauf, daß der Mensch sich überhaupt als Mittel fürs Sittengesetz zu erhalten, theils näher sich zum geeigneten Mittel für diesen Zweck körperlich und geistig auszubilden habe.

1. Die Pflicht der Selbsterhaltung ist jedoch nicht dem Inhalt, sondern nur dem Motiv nach von dem Triebe der Selbsterhaltung verschieden; denn es kommt, wie wir sahen, bei der Pflichtenlehre dies ewige Einerlei vor, bei jedem Naturtriebe, den man gelten lassen will, nur den Satz hinzufügen zu brauchen, daß man die Triebe um der Pflicht willen befriedige, nicht um sie zu befriedigen; durch welchen Zusatz

der Trieb dann aber auch allerdings in Bezug auf das Wie, Wann, Wo u. s. w. einige Einschränkung erleidet. Da sich nun als Gegenstände der Selbsterhaltung das Leben, die äußeren Güter und die Ehre ergaben, so haben wir auch nach ihnen diese Pflichten des Menschen gegen sich selbst zu ordnen und abzuhandeln:

a. Aus der Pflicht der Erhaltung des Lebens fließt aber zuerst und hauptsächlich

α. das Verbot des Selbstmordes. An sich hat zwar das Leben keinen Werth, und wenn wir auch von Natur zu seiner Erhaltung getrieben werden, so darf das Sittengesetz dennoch nicht unmittelbar auf es, als Zweck, gehen. Es ist nur Mittel, und muß also allerdings der Pflicht aufgeopfert werden, aber auch nur ihr. Das Mittel zur Pflicht eigenmächtig zu zerstören, wäre gegen die Pflicht: nur im Dienste der Pflicht, oder der Idee, wie Hegel [1]) sagt, als in welcher die einzelne Persönlichkeit, als solche, an sich untergegangen ist, darf es aufs Spiel gesetzt werden. Selbstmord ist also unter keiner Bedingung erlaubt; denn der Grund, aus welchem Rousseau [2]) die Erlaubniß zu demselben schöpfen will, insofern der Mensch nämlich zu nichts mehr gut sei auf der Welt, (sein Leben also nicht mehr Mittel des Pflichtgesetzes sein könne), wird auf keine Weise als wirklich eingetretener Fall dargethan werden können. Daher verbietet Kant [3]) auch streng allen Selbstmord, indem er davon ausgeht, daß der Mensch das Subjekt der Sittlichkeit sei, und dieses in seiner eignen Person zu vernichten, eben so viel wäre, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt zu vertilgen, da dieselbe doch Zweck an sich selbst ist.

Indem das Verbot des Selbstmords oder die Pflicht, das Leben zu erhalten, denselben Trieb zum Grunde liegen hat, als die Tugend die Tapferkeit, so hebt Fichte [4]) mit Recht diese

---

1) Rechtsphilosophie §. 70.
2) Nouvelle Héloise, Tome III, lettre 3.
3) Tugendlehre S. 73.
4) a. a. O. §. 20, Anmerkung S. 358 flg.

Beziehung beider heraus, obgleich ihr Verhältniß zum Triebe ein ganz verschiedenes sein muß. Der Selbstmord, als ein freiwilliges Uebernehmen von Uebeln, enthält nämlich allerdings Etwas von der Tugend der Tapferkeit, und insofern sagt Fichte, „daß der Selbstmörder ein Held sei gegen den Niederträchtigen, der der Schande und Sklaverei sich unterwirft, blos um das armselige Gefühl seiner Existenz noch einige Jahre fortzusetzen. Der Selbstmörder zeige also eine Herrschaft des Begriffes über die Natur. Eben so aber haben die Recht, welche ihn der Feigheit bezüchtigen, nämlich in Vergleich mit dem, welcher sich nicht tödtet, und sinnliche Uebel duldet um der Pflicht willen; denn dieses sei Herrschaft des Begriffes über den Begriff. Ist jenes also (der Selbstmord) der Triumph des Gedankens, so ist dieses der Triumph seines Gesetzes, die reinste Darstellung der Moralität."

So ergibt sich nun hieraus die Mangelhaftigkeit des Standpunkts der Tugend, indem was in einer Rücksicht als die Tugend der Tapferkeit angesehen werden kann, andrerseits als Feigheit erscheint. Da sich aber im Selbstmorde jetzt ein Beispiel findet, wie die antike Tugend in Laster umschlägt, so liegt auch sein Verbot eigentlich außerhalb der Grenzen eines Systems der Tugendlehre. Dennoch ist es aus einem solchen hervorgegangen, indem Aristoteles [1]) den Selbstmord als ein Unrecht gegen die bürgerliche Gesellschaft ansieht. Nur die Stoiker hielten ihn für erlaubt, und zwar ihrem Prinzipe ganz gemäß; denn da sie das Leben und alle anderen προηγμένα, wie die ἀδιάφορα überhaupt, gänzlich von der Beziehung aufs höchste Gut ausschlossen, so konnten sie es nicht als Mittel für den Zweck des Weisen ansehen, noch aus moralischen Gründen auf dessen Erhaltung dringen.

β Die negative Pflicht, sein Leben nicht zu zerstören, hängt genau mit der positiven Verpflichtung zusammen, es zu erhalten, zu verlängern durch gehörige Nahrung, Diät, Bewegung u. s. w., und hier entwickelt sich denn aus der Pflicht,

1) Eth. Nic. V, 11.
2) Cic. de Finib. III, 18.

sein Leben zu erhalten, eine neue Verbindlichkeit. Das Leben ist nämlich, als solches, nur das Ansich, die allgemeine Möglichkeit der Thätigkeit, für die Pflicht soll aber wirklich gehandelt werden, das Leben muß also als energirend gesetzt sein. Und da nun die Bestimmung des Lebens das naturgemäße Ineinandergreifen aller Thätigkeiten des organischen Leibes ist, so gehört zum daseienden Leben die wirkliche Harmonie dieser Organe. Diese ergab sich uns aber als die Gesundheit, welche daher zu erhalten, eine neue Pflicht geworden. Wenn indessen oben bei Gelegenheit der körperlichen Güter mehr die positive Erhaltung der Gesundheit hervortrat, so haben wir jetzt wieder eher auf die negative Pflicht, sie nicht zu zerstören, zu sehen. Der unnatürliche oder übertriebene Gebrauch der Organe zu den Funktionen des Lebens, hebt nun aber die Harmonie desselben auf. Es ist also in einem solchen Gebrauche eine Art von Selbstmord enthalten, wenn er gleich feiner, nur allmählig und unbewußt ist.

Suchen wir nach einem Namen für diese Pflicht, so ist an die Stelle der Tugend der Mäßigkeit jetzt Enthaltsamkeit im Essen und Trinken, Keuschheit u. s. w. getreten; worin eben liegt, daß der sinnliche Genuß nicht, als solcher, in seinem gehörigen Maße für gut gehalten, sondern nur um der Pflicht willen gestattet wird. Man ißt also nicht, weil einen hungert, und die Speisen angenehm schmecken, sondern: „Esset und trinket zur Ehre Gottes, heißt das strenge Gebot der Pflicht. Wem diese Sittenlehre auster und peinlich vorkommt, dem ist nicht zu helfen; denn es gibt keine andere.“ [1]) Eben so sind Gierigkeit, Trunksucht u. s. w. nicht Laster wegen des Uebermaßes, sondern weil sie zunächst im Momente selbst den Menschen hindern, mit Besonnenheit pflichtmäßige Handlungen vorzunehmen, ferner auch, weil sie im Allgemeinen die Gesundheit untergraben, und so den Menschen des Mittels zur Thätigkeit überhaupt berauben, endlich aber, weil sie dem sinnlichen Genuß, als Zweck, positiven Werth einräumen.

---

1) Fichte: Sittenlehre S. 286.

γ. Außer der Gesundheit, als der wesentlichen Erscheinung des Lebens, hat der Leib nun auch eine äußerliche Seite der Existenz, und auch nach dieser muß er durch das Gesetz der Pflicht bestimmt sein. Denn als Erscheinung eines Geistigen darf er nicht in seiner Natürlichkeit bleiben, sondern die Selbstthätigkeit des Geistes muß sich auch äußerlich sogleich an ihm manifestiren können. Dies führt die Nothwendigkeit der Bekleidung herbei. Für Pflicht kann sie aber gehalten werden, theils als Abthun der bloßen Natürlichkeit und Verdecken derselben, theils als Mittel zur Gesundheit; und so sprechen Wolf [1]) und Andre) ganz ernsthaft von Pflichten in dieser Beziehung, wie die Kleider den äußeren Zuständen und innren Stimmungen des Menschen entsprechen müssen, die Bewegungen seines Körpers nicht hindern dürfen u. s. w.

b. Da das Eigenthum ferner, als der zweite Gegenstand der Selbstliebe, das nothwendige Mittel zur Erhaltung des Lebens ist, so muß der Mensch

α. Zuförderst auf das Erwerben desselben gerichtet sein. Die Pflichten, die hier eintreten, sind somit Arbeitsamkeit und Fleiß, als Mittel des Erwerbs. Die Faulheit und der Müßiggang sind dagegen die jenen Pflichten entgegengesetzten Laster. Aristoteles befahl nicht unmittelbar das Erwerben, sondern nur das gehörige Ausgeben; denn die Arbeitsamkeit und der Fleiß, wodurch der Erwerb errungen wird, ist ein solches Verhalten zur Natur, wo der Mensch seine sinnliche Seite gegen sie aufgibt. „Die Arbeit ist gehemmte Begierde, sie bildet, läßt nicht, wie diese, den Gegenstand gänzlich verschwinden, sondern formirt ihn nur. Gerade durch Aufheben seiner eignen Sinnlichkeit kommt der Mensch aber zu seinem geistigen Fürsichsein.“ [3]) Ein solches negatives Verhältniß überschreitet indessen die Grenzen der Tugendlehre. Und daß

---

1) Moral Th. II, Kap. 4.

2) Stäudlin: Lehrbuch der Moral für Theologen, II, §. 74, (3te Auflage 1825.)

3) Hegel: Phänomenologie S. 126.

Arbeitsamkeit und Fleiß bei Aristoteles fehlen, ist also seinem Standpunkte ganz angemessen.

β. Die Ansicht der Arbeitsamkeit, welche sich unter den äußeren Gütern das Vermögen zum Zweck macht, ist jedoch einseitig. Denn dieses ist hauptsächlich Mittel, und wenn es Pflicht ist, es zu erwerben, so ist es eben so Pflicht, es auszugeben, und zwar um der Pflicht willen. Hier scheint nun endlich die aristotelische Tugend der Freigebigkeit, wonach man weder zu viel (Verschwendung), noch zu wenig (Geiz) ausgeben müsse, an ihrem Platze zu sein, doch bleibt auch jetzt noch ein wesentlicher Unterschied übrig, wie denn Kant [1]) auch besonders an diesem Beispiele die Lehre des blos quantitativen Unterschieds von Tugend und Laster bestreitet. „Die Tugend wäre dann nur vermindertes Laster. Nicht aber das Maß der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objektive Prinzip derselben müsse als verschieden anerkannt und vorgetragen werden, wenn das Laster von der Tugend unterschieden sein soll." Kant definirt daher: „Die Maxime der verschwenderischen Habsucht ist, alle Mittel des Wohllebens lediglich in Absicht auf den Genuß anzuschaffen; die des kargen Geizes ist hingegen sowohl der Erwerb, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, wobei man sich blos den Besitz zum Zweck macht, und des Genusses sich entäußert." Ganz richtig hält also Kant nicht das Quantum des Ausgebens, sondern die Maxime allein für Pflicht, das Vermögen als Mittel zur Pflicht anzusehen, wogegen die zwei qualitativen Extreme des Lasters darin bestehen: einmal das Geld als letzten Zweck, nicht als Mittel anzusehen, und dann allerdings als Mittel, aber des Genusses, nicht der Pflicht. Die Handlungen der Freigebigkeit sind also jetzt zu Mitteln herabgesetzt, und einem unbestimmten, so wie bisher unbestimmbaren Zwecke untergeordnet.

γ. Doch darf der Besitz auch nicht blos als Mittel angesehen werden, so daß seine Erwerbung unmittelbar nur die Ermahnung wäre, ihn wieder für den Zweck aufzugeben, sondern er muß, als Mittel, Zweck werden, die Vereinigung der

1) Tugendlehre S. 89.

als die beiden obigen Pflichten der Arbeitsamkeit und Freigebigkeit unterschiedenen Seiten. Das Eigenthum, das eigentlich hiemit erst zum Vermögen wird, muß also auch aufgesammelt und gespart werden. Dadurch ist es nämlich erst die allgemeine Möglichkeit der Befriedigung der Bedürfnisse und der Erhaltung des Lebens, weil der Mensch sich dann nicht mehr auf den einzelnen Moment beschränkt, sondern zur Vorsorge für den Unterhalt des ganzen Lebens fortgeht. So ist der Besitz jedoch auch nicht lediglich Zweck; denn er hat zugleich die Bestimmung, künftig im Fall der Noth gebraucht zu werden, d. h. als Mittel zu gelten. Die Pflichten, welche in dieser Beziehung eintreten, sind die gute Wirthschaft, die Haushaltung und Sparsamkeit.

c. Endlich nahm sich das Leben aus diesem äußerlichen Dasein zurück, und wurde in der Ehre Erhaltung des geistigen Seins. Doch auch die hier zu betrachtenden Pflichten werden sich sehr genau von den parallel laufenden Tugenden unterscheiden.

α. Denn wenn im Alterthum der Mensch unmittelbar nach Ehre streben durfte, und es dem Hochsinnigen erlaubt war, sich über Andere zu erheben und sich großer Dinge werth zu halten, so ist allerdings jetzt die innre Würde dem Menschen geblieben und wohl noch erhöht, indem der Mensch es als seine Bestimmung erkennt, das heilige Pflichtgesetz zu verwirklichen. Diese Möglichkeit, die der Mensch in sich fühlt, seine Sinnlichkeit zu überwinden, dies Gefühl seiner moralischen Würdigkeit läßt ihn also nun zwar Selbstschätzung empfinden, Hochsinn indessen wäre ganz pflichtwidrig; denn er setzt als wirklich, was die Pflicht in die Unendlichkeit hinausschiebt, die Verknüpfung von Glückseligkeit und Moralität. Die Selbstschätzung beschränkt sich also auf das Bewußtsein des Menschen über diese eine innerliche Seite des höchsten Guts, oder die Moralität, ohne darum Ansprüche auf die andere machen zu können.

β. Und da ferner jetzt diese Seite des Hochsinns deshalb als pflichtwidrig erscheint, weil ungeachtet der Würdigkeit des moralischen Subjekts, es doch nie den absoluten Werth des

heiligen Wesens erreicht, so weiß der Mensch nun auch, daß die Sinnlichkeit in ihm mächtig ist, sich den Befehlen der Vernunft zu widersetzen, und ihre Ausführung zu hindern. Wenn er sich also einerseits erheben und selbstschätzen soll, so muß er sich andrerseits in seiner Schwäche demüthigen. Der Mensch darf sich daher nicht großer Dinge werth halten, sondern erkennen, wie unwürdig er ist, — die Pflicht der christlichen Demuth, welche gänzlich den heidnischen Tugenden entgegensteht, indem das Pochen des Menschen auf sein Verdienst und seine Würdigkeit, dieser Tugendstolz des Hochsinnigen, als die hauptsächlichste Quelle des Lasters und als Unmöglichkeit der Besserung betrachtet wird. [1])

γ. Da die Demüthigung des Menschen indessen nur aus seiner Beziehung aufs Sittengesetz sich ergibt, so fällt sie weg in Verhältniß zu anderen Menschen; denn indem jeder der Pflicht unangemessen ist, sind alle gleich, und haben einander nichts vorzuwerfen, noch sich zu überheben. Und wie jeder sich selber achten muß, so kann er auch auf Anerkennung seiner innren Würdigkeit bei seinen Nebenmenschen dringen. Ja er hat sogar die Pflicht, sich um diese äußere Achtung zu bemühen, aber nur als Mittel, um seine Pflicht erfüllen zu können. Daher muß die äußere Ehre auch nicht allein gesucht werden, sondern nur als Folge der Selbstschätzung, gegründet auf die Erfüllung der Pflichten, deren erste Bedingung wieder die Demuth selber ist. Laster, welche den Verlust der äußeren Ehre herbeiführen können, wie Kriecherei u. s. w. sind daher verboten. [1])

2. Das Leben, und alle weiteren Bestimmungen und Seiten desselben, die wir so eben betrachtet, bleiben jedoch immer nur Mittel zur Pflicht, der Möglichkeit nach. Daß es nun wirkliches und wirksames Mittel werde, dazu gehört die Ausbildung aller Anlagen zu Geschicklichkeiten, Fertigkeiten und Vollkommenheiten. Die zweite Klasse von Pflichten gegen sich selbst bezieht sich also auf die Ausbildung und Vervollkommnung aller Thätigkeiten des Körpers und Geistes. Auch

1) Kant: Tugendlehre S. 93—96.

Kant [1]) theilt die Pflichten gegen sich selbst in Pflichten der Selbsterhaltung und der Vervollkommnung ein, und nennt ihren Eintheilungsgrund einen objektiven. Der subjektive wäre dagegen der sich auf die verschiedenen Seiten am Menschen beziehende. Dieser gäbe die Eintheilung in Pflichten gegen den Leib und gegen den Geist. [2])

Näher aber erklärt Kant die objektive Eintheilung der Pflichten als die in das Formale und Materiale, wovon die einen einschränkende (negative), die andern erweiternde (positive) seien: „jene, welche dem Menschen in Ansehung des Zwecks seiner Natur verbieten, demselben zuwider zu handeln, mithin blos auf die Selbsterhaltung, diese, welche gebieten, sich einen gewissen Gegenstand der Willkür zum Zweck zu machen, und auf die Vervollkommnung seiner selbst gehen. Der erste Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liege also in dem Spruch: Lebe der Natur gemäß, (naturae convenienter vive), d. h. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur, der zweite in dem Satz: Mache dich vollkommner, als die bloße Natur dich schuf, (perfice te ut finem; perfice te ut medium.)"

Von diesen theils der Stoa, theils der wolfischen Philosophie entnommenen Pflichten nennt Kant [3]) aber die erste Klasse vollkommne, die zweite unvollkommne, wohl darum, weil jene die höchste Bestimmtheit für ihren Gegenstand aufstellen können, bei diesen aber Grad und Ziel mannigfaltig und für jeden Einzelnen nicht allgemein zu bestimmen sind. Zur Unterabtheilung dieser Pflichten läßt sich aber immer auch der subjektive Eintheilungsgrund beibehalten. So unterscheidet Wolf Pflichten gegen den Leib, den Willen, den Verstand, und die Vollkommenheit dieser Gegenstände gibt dann den Inhalt der Pflichten ab. Die Moralisten stellen nun hiebei unbe-

---

1) Tugendlehre S. 66, flg.

2) Eine Eintheilung, welcher Wolf gefolgt ist: Moral, Th. II, Kap. 1—5; und Stäudlin: Lehrbuch der Moral für Theologen, Besonderer Theil, §. 68—90.

3) Tugendlehre S. 70 u. 110.

stimmte Regeln auf, in deren Detail wir uns aber nicht einzulassen brauchen.

a. Zuerst gehört die Ausbildung des Leibes, was im vorigen Abschnitt als die Gymnastik oder die physischen Tugenden vorkam, hieher.

b. Ferner wird vorgeschrieben, daß man seine intellektuellen Fähigkeiten, (Phantasie, Witz, Verstand u. s. w.) üben und schärfen solle.

c. Endlich wird gesagt, wir sollen auch zur höchsten moralischen Vollkommenheit streben, (Pflichten gegen den Willen), und so ist diese Pflicht gegen sich selbst nichts Anders, als die Erfüllung aller übrigen Pflichten.

3. Resumiren wir nun den Inhalt unsrer bisherigen Pflichten, so ist er weiter nichts, als die Glückseligkeit. Diese wird also selbst geboten, und man hat daher, als dritte Pflicht gegen sich selbst, häufig noch die hinzugefügt: sich selbst zu beglücken. Doch darf sie nicht rein für sich zur Pflicht erhoben werden; denn das Glücklichsein muß man ja der Pflicht aufopfern. Die Glückseligkeit ist also, wie jeder Inhalt, nur Mittel der reinen Form der Pflicht.

a. Der Mensch darf sie deshalb nur suchen, damit er vermittelst derselben sich zum geeigneten Werkzeuge der Pflicht ausbilde. Das Glück muß ihn nicht übermüthig, träg und genußliebend machen. Der Mensch hat also die Pflicht, das Glück ertragen zu lernen und blos als Mittel zur Pflicht zu gebrauchen, was eine der schwersten Pflichten ist, indem das Glück nur zu leicht berauscht und sich so zum alleinigen Zwecke aufwirft.

b Wie das Glück die Erfüllung der Pflichten befördert, so stört sie das Unglück, indem es der Mittel zum Handeln beraubt. Aber auch hier tritt die Pflicht ein, dieses Unglück wenigstens ideell im Gemüthe zu vernichten, das Hinderniß der Pflicht hinwegzuräumen, um die Mittel zur Pflicht, die man noch hat, gehörig zu gebrauchen, statt über den Verlust

---

1) Stäudlin: a. a. O. Th. II, §. 85—87.

der entgangenen zu verzweifeln. Die Pflicht, die der Mensch hier zu beobachten hat, ist die Geduld, Fassung, Standhaftigkeit u. s. w.

c. Nicht aber nur dieses bloße Negativsetzen des Unglücks ist dem Menschen Pflicht. Er muß auch im Unglück, als der gestörten äußeren Harmonie des Menschen mit seiner Welt, die innre Harmonie, die innre Zufriedenheit der Seele erhalten, ja diese muß nothwendig aus dem Unglück fließen. Denn indem das Glück, als Befriedigung der Naturtriebe, das Negative des Sittengesetzes wird, so verkehrt es sich unmittelbar in Unglück, da nur das wahrhaft Glück sein kann, was Mittel zum Pflichtgesetz ist. Ein solches enthält aber das Unglück; denn die durch dasselbe negirte Befriedigung der Triebe ist eben der Weg zur Pflicht und eine heilsame Prüfung des Menschen. Dieser muß also Beides, sowohl Glück als Unglück, mit Gleichmuth aufnehmen, und durch Erhaltung wenigstens der innren Harmonie sich immer mehr zum geschickten Mittel für die Pflicht ausbilden. Denn ohne innre Zufriedenheit und Einigkeit mit sich ist keine Pflichterfüllung möglich, wie umgekehrt die Erfüllung aller Pflichten wieder im Menschen diese moralische Zufriedenheit erst erzeugt, so daß beide Seiten in Wechselwirkung stehen.

B. Die Pflichten des Menschen gegen Andere. Wie der Mensch sich selbst zum geeigneten Mittel der Pflicht ausbilden muß, damit er das vernünftige Handeln, d. h. die moralische Freiheit der Andern, befördern könne, so hat er diesen Zweck nun auch in der That zu verwirklichen. Die Subjekte dieser Freiheit sind alle Menschen. Gegen diese hat er also Pflichten zu erfüllen. Wenn aber von allen Menschen die Rede ist, so heißt dies: alle, mit denen er in Berührung steht, oder kommen kann, und diese werden dann durch den Ausdruck des Nächsten bezeichnet. Wie die Pflichten gegen sich selbst, so sind nun auch die Nächstenpflichten theils negativ, theils positiv. Der Mensch muß alles unterlassen, wodurch die Freiheit anderer gehindert wird, und ferner diese Freiheit auch auf alle Weise zu befördern suchen. Die Pflichten gegen den Nächsten sind daher theils Pflichten der Gerechtigkeit, theils

Pflichten der Liebe oder Güte, jene aber wieder vollkommne, diese unvollkommne. Die ersten haben nun das Recht, die zweiten das Wohl zum Inhalt. Denn hier zeigt sich am klarsten, wie Recht und Wohl, das für die Autonomie der reinen Vernunft gänzlich Heteronomische, allen Inhalt der Pflichten ausmachen [1]; und indem Recht und Wohl nur Mittel sind, die moralische Freiheit aber einziger Zweck bleibt, so fügt sich noch ein drittes Glied zur Eintheilung hinzu, die unmittelbare Beförderung der moralischen Vollkommenheit des Andern.

1. Die Pflichten der Gerechtigkeit, den negativen Selbstpflichten parallel laufend, können nun wieder nach dem subjektiven Eintheilungsgrund unterschieden werden.

a. Zuerst also dürfen wir die Person des Andern nicht verletzen.

α. Der Mord ist schlechthin verboten, wie der Selbstmord, weil wir so das Subjekt, die Bedingung des Sittengesetzes aufhöben.

β. Eben so ist es untersagt, der Thätigkeit des Lebens zu schaden, der Gesundheit unsres Nächsten, sonst würden wir ebenfalls sein Leben bedrohen und einen feineren Mord begehen. Man muß also nicht für den Andern die Ursache des Grams, Kummers, Aergers u. s. w. werden, weil dadurch seine Gesundheit untergraben würde.

γ. Endlich müssen wir das leibliche Sein des Andern nicht nur in seiner innren organischen Thätigkeit, sondern auch in seiner Wirksamkeit nach außen nicht stören. Wir dürfen nicht seine physische Freiheit einschränken. Sklaverei ist daher absolut unmoralisch.

b. Ferner sind dem Andern die Mittel seiner freien Wirksamkeit, die Sphäre seines Eigenthums, zu lassen, weil er nur durch sie handeln, und moralisch handeln kann. Beschädigung fremden Eigenthums, Diebstahl, Erschweren des Gebrauchs u. s. w. sind also absolut verwerflich.

c. Wie

---

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 134.

c. Wie wir Leib und Gut des Nächsten nicht verletzen müssen, so noch viel weniger sein geistiges Eigenthum, weil dies noch in viel höherem Grade das Dasein seiner Freiheit ist.

α. Wir dürfen also nicht das geistige Leben eines Menschen in der Vorstellung der Andern, seine Ehre durch üble Nachrede [1]), beleidigende Worte u. s. w. verletzen; weil die Ehre vornehmlich das Mittel zum moralischen Handeln ist, und der Ehrlose unmittelbar für aller Moralität unfähig gehalten wird.

β. Die Pflicht, dem Geiste des Andern nicht zu schaden, erstreckt sich aber noch weiter. Wer nämlich die bisher berührten Pflichten beobachtet, der läßt dem Andern die innre Möglichkeit, die Bedingung der Moralität. Eben so muß man aber auch die wirkliche Ausübung nicht stören. Wenn der Mensch also auch die Fähigkeit hat zu handeln, so gehört doch zum wirklichen Handeln, außer dem Subjekte, noch das Objekt. Dieses, die Sinnenwelt, muß daher richtig aufgefaßt werden, und so darf man dem Andern in dieser Erkenntniß nicht hinderlich sein. Aus diesem Grunde [2]) ist die Lüge verboten. Eben so muß man sein Versprechen halten, weil der Andere sich darauf verläßt, und wenn er getäuscht wird, dann seine Freiheit nicht, wie er wollte, ausüben kann. Eine andere Form der Lüge, die Unwahrheit in Thaten, wie jene die in Worten war, ist die Verstellung, wogegen in der Schmeichelei Beides verbunden sein kann.

γ. Der höchste Punkt der Schlechtigkeit in dieser Sphäre ist aber die Verbindung der Lüge mit der Verletzung der Ehre, die Verläumdung. Wenn dieser nun statt des Ernstes der Scherz zu Grunde liegt, so entsteht die Verhöhnung aus Spottsucht. [3])

2. Alle diese negativen Pflichten, welche auch schon das juridische Recht, nur nicht aus dem Motiv der Pflicht verbietet,

---

1) Ohne daß sie zugleich falsche Nachrede sei: Kant, Tugendlehre S. 145.

2) Fichte, Sittenlehre S. 371, 379, flg.

3) Kant, Tugendlehre S. 147.

schlagen aber durch sich selbst in positive Pflichten um. Denn was sie negiren, ist selbst ein Negatives, das Negiren der Freiheit. Diese Negation der Negation ist aber eben das Positive, und wir kommen so nothwendig zu den Pflichten, welche auf positive Weise die Freiheit der Andern zum Zwecke haben, — die Pflichten der Liebe, welche Gebote sind, wie die Pflichten der Gerechtigkeit Verbote. Da ihr Prinzip sich als das thätige Wohlwollen erweist, so sind die hauptsächlichsten unter den allgemeinen Namen der Pflichten der Wohlthätigkeit zu begreifen. Indem der Empfänger aber eben so erwiedern muß, so reiht sich zweitens die Pflicht der Dankbarkeit daran, und weil jeder hiemit sowohl als Geber, denn als Empfänger gesetzt ist, so werden beide identisch und ihre Pflichten in dieser Beziehung sind drittens die Pflichten des geselligen Umgangs. Kant [1]) theilt ungefähr eben so ein, nur daß er als das dritte die Pflichten der Theilnahme setzt; aber auch diese sind im Ganzen das sich identisch Setzen der Individuen, obgleich Kant diese Seite nicht genug ausgeführt hat.

a. Die Wohlthätigkeit legt uns also auf: Leben, Gesundheit, Gut, Ehre unseres Nächsten auf alle Weise zu befördern, zu retten und wiederherzustellen, was ersetzbar ist.

α. Wir müssen aber hier nicht nur von unserm Ueberfluß geben, sondern oft auch uns selbst entziehen, was wir nicht so nothwendig brauchen. Die allgemeine, hier eintretende Verpflichtung ist: Almosen zu geben.

β. Ferner haben wir dem Andern nicht nur Eigenthum, die Möglichkeit des Handelns zu verschaffen, sondern eben so zu dessen Verwirklichung beizutragen, d. h. die Brauchbarkeit des Eigenthums zu erleichtern, was von Fichte [2]) richtig für das Wesentliche die Dienstfertigkeit gehalten wird.

γ. Endlich ist es Pflicht, nicht nur nicht die Unwahrheit zu sagen, sondern auch positiv die richtige Erkenntniß bei dem Andern durch Wahrhaftigkeit zu befördern; welche Pflicht sich von der Tugend der Aufrichtigkeit darin unterscheidet, daß

1) Tugendlehre S. 123.
2) A. a. O. S. 401.

diese nur als Selbstzweck auftrat, und sich allein auf den eignen Zustand des Sprechenden bezog.

b. Indem der Wohlthäter sich nun den Andern zum Zweck macht, so will er die beiderseitigen Interessen identifiziren. Kommt der Empfänger aber diesem Wohlwollen nicht einmal entgegen, da er es doch sogar auch zuerst haben müßte, so zeigt er eine höchst verwerfliche Gesinnung. Undankbarkeit ist daher eins der schwärzesten Laster, und Dankbarkeit noch eine größere Pflicht, als selbst Wohlthun. Die Dankbarkeit, als nur innre Affektion und Wohlwollen, ist Erkenntlichkeit. Eben so muß sie aber thätig werden, und alle Zwecke des Wohlthäters auch zu den ihrigen machen. Auch diese Pflicht kennt das Alterthum nicht, wie denn Aristoteles naiv als einen Zug des Hochsinns aussprach, daß er sich empfangener Wohlthaten nicht erinnere; wodurch diese Tugend für uns aber auch von dieser Seite her zu einem Laster geworden ist.

c. Indem in der Dankbarkeit Alle sich die Zwecke Aller zu ihren eignen Zwecken machen, so ist das Bedürfniß befriedigt, die Harmonie Aller mit der Natur hergestellt, und es tritt nun das höhere Bedürfniß der geistigen Harmonie der Handelnden unter einander selbst ein, — die Pflichten der Geselligkeit und Freundschaft. Nur wenn Alle zusammenstimmen, und einen Zweck (das Sittengesetz) sich vorsetzen, kann dieses erreicht werden. Diese Harmonie Aller ist also selbst Pflicht.

α. Hieher gehört außer der Pflicht der Theilnahme oder Sympathie, mit welcher sich Kant begnügte, noch die Pflicht der Eintracht und Friedfertigkeit, welche wir gegen alle Menschen auszuüben haben.

β. Denn selbst, wenn die Andern diese Harmonie durch Zanksucht, Feindschaft u. s. w. zu stören suchen, so muß jeder, so viel an ihm ist, diesen Misklang aufzuheben sich bestreben. Dies gibt die Pflichten der Nachsicht, Güte, Sanftmüthigkeit, ferner die Duldsamkeit, Versöhnlichkeit, ja die Liebe der Feinde, eine ächt christliche Tugend, als gänzliches Unterdrücken des Zorns und des natürlichen, somit im Alterthum gestatteten Triebes nach Rache. Näher deduzirt

Fichte [1]) die Feindesliebe richtig so, daß es auf dem Gebiete des Sittengesetzes keine andere Ansicht meines Nebenmenschen gibt, als die, daß er sei ein Werkzeug der Vernunft. Zeigt er sich nun durch sein feindliches Benehmen auch jetzt nicht als solches, so darf ich doch nie die Hoffnung aufgeben, ihn in die allgemeine Harmonie, die jetzt Zweck ist, noch einmal eintreten zu sehen; ich muß also alles thun, damit er wirklich eintrete, d. h. ich muß ihn lieben, und ihm diese Liebe durch die That beweisen.

γ. Die äußerliche Erscheinung endlich dieses Gleichsetzens Aller, wird durch eine letzte Art der Umgangspflichten geboten: Entfernung jedes Hochmuths, Bescheidenheit, Höflichkeit, Zugänglichkeit, Gesprächigkeit u. s. w.

3. Indem Alle einen Zweck haben, so ist dies der allgemeine Zweck, oder das Sittengesetz selbst, und dieses an jedem Einzelnen zur Existenz zu bringen, also die einen Jeden verbindende Pflicht. Jeder muß sich daher die moralische Vervollkommnung des Andern zum Zweck machen. Hieher gehört Belehrung in moralischer Hinsicht, Ermahnung zum Guten, wie das entgegengesetzte Laster Verführung ist. Endlich vor allen die Pflicht, Anderen mit gutem Beispiel voran zu gehen, eine Pflicht, die wieder durch die Erfüllung aller andern bedingt ist. Bei dieser absoluten Einheit des Zweckes und durch jene allgemeine Liebe selbst der Feinde schlägt nun in der ganzen Menschheit nur ein Herz, nur eine Gesinnung durchströmt sie Alle. Dieser Zweck ist aber die Substanz des Menschen, das allgemeine Wesen desselben, mit dem alle Einzelnen sich identisch setzen wollen, und dieses in Eins Setzen ist jetzt selbst zum Inhalt der Pflicht geworden. Dies absolute Wesen nun, welches der Mensch in sich aufnehmen soll, ist Gott, das Sittengesetz als Person gedacht.

C. So haben wir drittens von den Pflichten des Menschen gegen Gott zu reden, — eine Materie, die wir hier indessen nur andeuten können.

---

1) A. a. O. §. 24, S. 419, flg.

1. Dieses Einssein, als die Liebe Gottes, ist so hier selbst die erste Pflicht. Auf der andern Seite ist der Wille aber, als endlicher und einzelner, eben so dem Gesetze auch nicht angemessen, und durch die göttliche Substanz als ein ihr Aeußerliches bestimmt.

2. So muß der Mensch sie, als eine höhere Macht, nicht nur lieben, sich mit ihr identifiziren, sondern auch sich ihr unterordnen, — die Pflichten der Furcht Gottes, als des Anfangs der Weisheit, ferner die Pflichten des Gehorsams, und der Ergebung in den Willen Gottes u. s. w.

3. Da es jedoch die Bestimmung des Einzelnen ist, diese Unangemessenheit wieder aufzuheben, und in die göttliche Substanz aufgenommen zu werden, so muß als letzte Pflicht der Gottesdienst, ferner das Vertrauen auf Gott, daß er alles zum Besten leiten und die innre Harmonie des handelnden Subjekts wiederherstellen werde, endlich das Aussprechen dieser Versöhnung im Gebete eintreten.

Obgleich dies so eben entwickelte System der Pflichten einer innren Festigkeit nicht zu entbehren scheint, indem es vollständig in sich gegliedert ist, so trifft doch alle Momente desselben der Mangel, daß sie als bestimmte Pflichten nur Mittel sind, und so den unbedingten Charakter der Pflicht verläugnen. Da nun der Zweck nur einer, der Mittel aber im konkreten Falle unendlich viele sind, so fragt es sich, welches derselben zu ergreifen sei, und dennoch ist schon diese bloße Frage etwas Unmoralisches; denn sie will die eine Pflicht einer anderen, als das bessere Mittel, vorziehen, also die Pflicht verletzen um der Pflicht willen: und da der allgemeine Zweck das Prinzip der Bestimmtheit durchaus nicht in sich trägt, sondern diese nur äußerlich in sich aufnimmt, so kann jene Kollision der Pflichten nur ein äußerlicher Verstand entscheiden, — die Kasuistik.

Zweites Kapitel.

Die Kasuistik.

Auch der jetzt von uns erreichte Standpunkt ist ein nothwendiger, welcher nicht auch eben so gut wegfallen könnte, ohne die Einheit des Ganzen zu stören. Wenn daher Schleiermacher [1]) die Kasuistik und Ascetik für Auswüchse der Pflichtenlehre hält, die aus einer vollendeten Sittenlehre verschwinden müßten, so ist dies nur in dem Sinne richtig, daß der Pflichtbegriff, an den allein sie gebunden sind, in einen noch höheren Standpunkt der moralischen Freiheit übergehen wird.

Daß die Autonomie der praktischen Vernunft aber jetzt zur bloßen Reflexion des Verstandes geworden ist, erhellt daraus, daß die Vernunft, insofern sie nicht die Substanz ihrer Gegenstände ist, noch sie aus innerer Quelle erzeugt, sondern als formelles, leeres Denken ihnen gegenüber tritt und sie von sich ausschließt, ja eben selber nichts anders ist, als der Verstand. Da nun die Entscheidungen des Verstandes nicht die Vernunft der Sache aufdecken können, sondern nur durch äußerliche Gründe bestimmt sind, [2]) so ist die Kasuistik näher die in ein System gebrachte, durch den Scharfsinn des Verstandes entwickelte und durch seine Gründe unterstützte Auflösung der Kollisionen der Pflichten; welche Auflösung dann vermöge jener Aeußerlichkeit willkürlich so oder so gegeben werden kann.

Indem diese Lehre dem Standpunkt der Pflicht angehört, so findet sie sich besonders bei Kant und Fichte ausgebildet. Doch ist sie auch den Stoikern, weil dieselben eben den Uebergang aus der Tugendlehre in den Pflichtbegriff repräsentiren, nicht fremd geblieben. Besonders aber ist die Kirche ihr nicht abhold gewesen, und zwar noch aus einem andern Grunde, indem da, wo der durch die Offenbarung gegebene Wille eines höheren Gesetz-

1) Kritik der bisherigen Sittenlehre S. 424 flg.
2) Hegel: Logik Th. II. S. 87, 88.

gebers schweigt, dem Verstande freier Spielraum zur Entscheidung vergönnt ist.

Die Tugenden konnten nicht in Kollision mit einander gerathen, weil ihr Prinzip völlig bestimmt und ihr Inhalt diesem Prinzipe angemessen war. Ferner bewegten sie sich als Gesinnungen im Elemente der Innerlichkeit oder Idealität, einem allgemeinen Boden und weiten Felde, wo nichts einander ausschließt. Auf dem engen Schauplatz aber der Wirklichkeit, wo die durch die Pflicht gebotene Handlung eintritt, verdrängt Eins das Andere, muß dieses jenem aufgeopfert werden. Dies ist somit ein neuer Grund, warum nur die Pflicht eine Kasuistik aufzuweisen hat. Erschöpft wird nun diese aber nur dann sein können, wenn wir sie ganz auf die Eintheilung des Systems der Pflichten beziehen. Wir werden also erstens Kollisionen der Selbstpflichten, zweitens der Nächstenpflichten, und drittens beider Klassen gegen einander finden. Denn die Pflichten gegen Gott werden weder unter sich, noch mit andern Pflichten in Kollision gerathen können, da sie, den beschränkten Kreis der Wirklichkeit verlassend, in ein höheres Element sich erheben und zu der Innerlichkeit der Gesinnung, die in der Tugend noch eine unmittelbare war, zurückkehren. Das Insichsein jener Pflichten ist nämlich schon Rücknahme in sich aus der Wirklichkeit, während die Tugenden vielmehr dasjenige Innere sind, welches sich erst wirklich machen soll.

A. Was nun zuerst die Selbstpflichten betrifft, so scheint bei Kollisionen sowohl für sie, als auch überhaupt die Regel festzustehen, daß immer die Pflicht vorgeht, welche die vollkommnere ist, ohne welche die anderen nicht sein können. Jene muß also, als nothwendige Bedingung der übrigen, vor allen Dingen erfüllt werden. Die Selbsterhaltung geht hienach der Pflicht der Vervollkommnung vor, weil ohne zu sein wir uns auch nicht vervollkommnen könnten. Die Selbstbeglückung aber, insofern sie nicht schon in jenen beiden Pflichten enthalten ist, steht beiden nach, als das jenen untergeordnete Mittel für die Erfüllung der Pflichten. Auf der andern Seite ist aber wieder nur durch glückliche Lage, innre Zufriedenheit die Pflichterfüllung erst möglich. Die Selbstbeglückung ist also, als Be-

dingung aller Pflichten, auch die vornehmste. So treibt sich der Verstand und seine Gründe in nicht aufzulösenden, immer wiederkehrenden Schwierigkeiten herum.

1. Gehen wir aber ins Einzelne, so muß die Erhaltung des Lebens wieder allen übrigen Pflichten der Selbsterhaltung vorgezogen werden, weil das Leben die allgemeine Bedingung derselben ist. Zur Erhaltung der Ehre aber müsse man dagegen sein Leben wagen, heißt es; denn die Ehre oder das geistige Leben sei höher, als das physische. Allerdings, wenn wir unser Leben nur erhalten könnten, indem wir durch Begehung einer schlechten Handlung unsere äußere und innere Ehre aufgäben, so müßten wir des Lebens nicht schonen. Denn wir würden in diesem Falle schlechthin eine Pflicht verletzen, wogegen das Leben nur Mittel zur Pflicht ist, und ja aufgegeben werden muß, wo der Tod durch das Sittengesetz gefordert wird. Freilich erwiedert der Verstand hierauf, daß wir dies Mittel der Pflicht, selbst mit einmaliger Verletzung der Pflicht erhalten müssen, um noch in der Folge unendlich viel Momente für Erfüllung der Pflicht zu behalten. Fichte[1] repliziert jedoch dagegen mit Recht, daß dies derselbe Vorwand wäre, durch den man das Schlechte zu vertheidigen pflegt um des Guten willen, das daraus hervorgehen soll. Wollte man aber endlich im Duell das Leben aufopfern, um die Ehre zu erhalten, so würde man darum widersinnig handeln, weil man ja, selbst ohne zum Zwecke zu gelangen, noch obenein die Pflicht der Selbsterhaltung verletzen würde.

Ferner führt Kant[2] als kasuistische Frage bei Erhaltung der äußeren Güter an: „Wie weit soll sich die Tugend der Sparsamkeit erstrecken? Soll ich meinem Munde abbrechen oder nur dem äußeren Aufwande? Im Alter oder schon in der Jugend? Oder ist Sparsamkeit überhaupt eine Tugend?" Hier wird indeß der Verstand leicht zu entscheiden geneigt sein, daß die Erhaltung des Lebens und der Gesundheit, welche durch übermäßige Arbeitsamkeit gefährdet werden könnten, ferner unsere ganze

1) A. a. O. S. 362.
2) Tugendlehre S. 92.

körperliche und geistige Vervollkommnung, ja selbst die Pflicht der Selbstbeglückung ihr vorgehe; und daß man daher nur dann sparen müsse, wenn die Kosten für alle diese Pflichten gedeckt sind; also vom Ueberflusse. Freilich wird dieser Fall dann selten eintreten, und doch soll gespart werden. So daß Kant nicht Unrecht mit der Frage zu haben scheint: Ist die Sparsamkeit denn überhaupt eine Tugend? Und zwar aus dem Grunde, weil sie ganz etwas Unbestimmtes ist.

2. Was ferner die Vervollkommnung unsrer selbst betrifft, so müssen wir den Geist, als das Höhere, dem Leibe vorziehen, die intellektuelle und moralische Vollkommenheit der physischen. Auf der andern Seite hängt jene wieder von dieser, als ihrer Bedingung ab, und so muß bald die eine bald die andere vorgezogen werden; in welchem Falle aber jede, ist schwer zu entscheiden. Geistige Anstrengung schadet nämlich der Gesundheit. Diese muß also auf der einen Seite nach unserm allgemeinen Grundsatze vorgezogen werden, auf der andern Seite hilft aber das physische Wohlsein, die Bedingung, nichts ohne den durch sie bedingten Zweck. So kann auch der Gesundheit nicht immer geschont werden. Und wir können den kürzlich verstorbenen Kardinal Gonsalvi nur loben, welcher auf den Ausspruch seines Arztes, daß fortgesetzte Arbeit ihm die Hälfte seiner noch übrigen Lebenszeit rauben würde, ruhig fortarbeitete. Denn im entgegengesetzten Falle hätte er den Zweck über das Mittel vergessen.

3. Was endlich die Selbstbeglückung betrifft, so entscheidet der Verstand leicht, daß geistiges höheres Vergnügen in Kollision mit niedrigerem diesem vorgezogen werden müsse u. s. w.

B. Kollisionen von Nächstenpflichten: Auf die Frage, welche Person bei gleichen Gegenständen im Kollisionsfalle vorzuziehen, d. h. wer der Nächste sei, dem man die Pflichterfüllung schuldig ist, gehört die Antwort: Jeder ist der Nächste. Denn jeder ist Subjekt des Sittengesetzes und gleich viel werth. Kann also nur Einem das Leben oder das Eigenthum gerettet werden, wem soll man beispringen? Kann nur Einem wohlgethan werden, wen soll man hilflos darben lassen? Der Verstand wird hier, jeden nur als Menschen betrachtend,

formell entscheiden, daß dem geholfen werden müsse, von dem man glaube, daß er noch das meiste Gute thun werde. Denn so befördert man durch seine eigne Handlung ebenfalls das meiste Gute. Wer dies aber sei, entscheiden wieder nur äußerliche Gründe; und Fichte [1]) erklärt sich daher streng gegen solches Räsonnement, „weil man in der That nie wissen könne, wer der Bessere sei. Alle seien gleich, als Werkzeuge des Sittengesetzes." Doch da Fichte dennoch entscheiden will, so muß auch er sich nach äußerlichen Gründen umsehen. „Man soll den zuerst retten, welcher in der dringendsten Gefahr ist, sie sei nun dringender um der Lage der Sachen willen, oder wegen seiner eignen Schwachheit und Unbeholfenheit: also haben Kinder, Kranke, Alte den Vorzug." Wie wäre es aber, könnte man Fichte fragen, wenn alle diese Umstände gleich gesetzt sind? Und ich weiß nicht, ob er antworten würde, daß es dann auch gleich sei, wem man zuerst beispringe. Wenigstens wäre es nicht konsequent nach seinem Systeme, da die Pflicht in jedem Momente kategorisch befehlen, und keine Disjunktion zulassen soll. Wollte man also den Verstand aufs äußerste treiben, er würde sich nicht zu helfen wissen.

Was nun das Verhältniß der allgemeinen Klassen der Nächstenpflichten zu einander betrifft, so gebührt vor allen Dingen den Gerechtigkeitspflichten, als vollkommnen Pflichten, der Vorrang. Es ist dies eine Kollision, die wir schon früher betrachteten, daß man kein Verbrechen begehen dürfe, um dem Andern wohl zu thun; die Pflichten der Liebe müssen also erst nach jenen erfüllt werden. Die dritte Klasse aber, moralische Vervollkommnung des Andern, wenn sie in Kollision mit den Liebespflichten kommen sollte, ist denselben vorzuziehen; denn sie ist unmittelbar Zweck, jene dagegen nur Mittel. Sollte also z. B. ein Fall eintreten, wo eine Wohlthat den Anderen zu einer unmoralischen Handlung verleiten würde, so muß jene unterbleiben, die Liebespflicht hier also weichen. Andererseits ist aber wieder zu sagen, daß die äußern Güter, als Bedingungen der Moralität, dem Bedingten vorgehen, welches ohne sie nicht

1) A. a. O. §. 24. S. 409, 410.

wäre. Und dieses Nachstehen der Pflicht, für die moralische Vollkommenheit der Andern zu sorgen, tritt dann bei einer etwaigen Kollision der Gerechtigkeitspflichten mit derselben wirklich ein. Denn wie es nicht erlaubt ist, jemanden todt zu schlagen, damit er desto eher ins Himmelreich eingehe, so auch nicht, um ihn vor der Sünde und Verführung der Welt zu bewahren, oder um ihn nicht ein Verbrechen begehen zu lassen.

1. Was nun das Einzelne betrifft, so sind zuerst die Kollisionen der Gerechtigkeitspflichten unter sich zu betrachten. Das Leben geht dem Eigenthum vor, die Ehre beiden, oder muß nicht vielmehr das Leben des Andern immer das Hauptaugenmerk sein? Wie steht es aber mit der Lüge? Ihr Verbot ist auch eine negative Pflicht, wenn es gleich nicht als etwas Juridisches auftritt, und somit schon den Uebergang zu den Liebespflichten macht. In Kollision mit den andern Gerechtigkeitspflichten scheint das Verbot der Lüge daher aufgehoben werden zu müssen. Diesen Fall hat man dann als Nothlüge betrachtet, und viele Kasuisten haben ihn gelten lassen; auch andere Moralisten, wie Wolf. [1]) Das Beispiel der Schule, wie Fichte [2]) es nennt, ist nämlich dies, daß ein Mensch, der vor seinem ihn mit bloßem Degen verfolgenden Feinde flieht, sich in ein Haus verbirgt, und der Andere nun wuthschnaubend herbeieilt, und den vor dem Hause Stehenden fragt, wo der Fliehende sei. Sagt dieser es, so ist das Leben des Ersten ohne Gnade verloren, sagt er es nicht, sondern zeigt dem Andern einen falschen Weg, so rettet er zwar ein Menschenleben, begeht aber eine Lüge. Und der heilige Augustin hat gesagt, daß er keine Lüge wagen würde, auch wenn das Heil des ganzen Menschengeschlechts daran hinge. Fichte will nun hier durchaus keine Kollision zugeben, wie er denn an diesem Beispiele die Unmöglichkeit einer Nothlüge zu beweisen sucht. „Warum lügen? sagt er, kann man nicht antworten: ich weiß es nicht, oder ich will es nicht sagen. Aber

---

1) Moral Th. IV. Kap. 4.
2) A. a. O. S. 387.

dann kehrt sich die Wuth des Verfolgers gegen uns? Können wir diese aber nicht abwehren? und selbst wenn nicht, wir müssen uns eher tödten lassen, als lügen."

2. Ferner stellt Kant unter seinen kasuistischen Fragen, wo überhaupt die Tendenz unverkennbar heraustritt, die ganze Kasuistik ins Lächerliche zu ziehen, auch folgende auf: „Kann die Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit, (also Kollision einer Gerechtigkeits- mit einer Liebespflicht), für Lüge gehalten werden? oder: Ein Autor fragt einen seiner Leser: Wie gefällt Ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illusorisch gegeben werden, da man über die Verfänglichkeit einer solchen Frage spöttelte; aber wer hat den Witz immer bei der Hand? Das geringste Zögern mit der Antwort ist schon Kränkung des Verfassers; darf man diesem also zum Munde reden?" Mit Recht bleibt Kant auch stets die Lösung schuldig, wodurch er zeigt, die Natur seines Gegenstandes erkannt zu haben. Im Allgemeinen werden wir indessen dafür stimmen, daß die Liebespflicht hier den Sieg davon trage, die Lüge also nicht immer verboten sei, woraus sich jedoch ein Widerspruch mit dem vorhergehenden ergäbe.

3. Noch mehr tritt diese Unbestimmtheit aber nun bei den Kollisionen der Liebespflichten unter sich hervor, weil diese unvollkommne Pflichten sind, deren Umfang nicht genau anzugeben ist. Der Geist scheint nämlich wieder dem Leibe vorzugehen, also Erhaltung der Ehre, Reden der Wahrheit, moralische Vervollkommnung der Erhaltung des Lebens, der äußeren Güter u. s. w. Umgekehrt können jene Pflichten ohne diese oft gar nicht erfüllt werden, so daß der schon mehrmals angegebne Zirkel auch hier vorhanden ist.

Doch wenn es uns auch gelänge, das Verhältniß nach außen und den Rang dieser Pflichten genau zu bestimmen, so enthält doch jede, für sich betrachtet, noch vielfache Widersprüche, und ist der Kasuistik ihres eignen Inhalts unterworfen." Liebe deinen Nächsten als dich selbst, ist z. B. ein hauptsächliches Gebot. Diese Liebe soll thätig sein. Ich soll das Uebel abwen-

1) Tugendlehre S. 87.

den und Gutes thun. Wird dies aber des Nächsten wahres Beste befördern? Ist das, was ich thue, ihm wirklich gut? Ich muß ihn mit Verstand lieben; unverständige Liebe wird ihm schaden, vielleicht mehr, als Haß. Ich kann nämlich nicht wissen, ob die Hilfe, die ich ihm gebe, ihn nicht vielleicht zum Schlechten verführt. Er braucht das Almosen, um sich zu betrinken; oder das viele Allmosengeben hält den Bettler davon ab, sich durch eigne Arbeit zu erhalten. Es ist also dem Zufall überlassen, ob das Wohlthun wirklich Wohlthun ist; und da dies für jeden Fall eintritt, so ist im Allmosen die grausamste Kasuistik enthalten, weil ich nie wissen kann, ob ich hier geben oder hartherzig zurückstoßen soll." [1])

„Eine andere Liebespflicht ist: Jeder soll die Wahrheit reden. Diese Pflicht soll unbedingt sein; sogleich wird aber die Bedingung hinzugefügt werden müssen, wenn ich sie weiß. Ich soll sie also jedesmal nach meiner Kenntniß und Ueberzeugung sagen. Dadurch ist nun allerdings die Pflicht erfüllt, nicht zu lügen; welche in der formellen Uebereinstimmung meiner Worte und meiner Vorstellungen besteht. Das ist jedoch nur eine Gerechtigkeitspflicht. Die Liebespflicht aber, den positiven Inhalt der Wahrheit zu sagen, wird hiemit zu einer ganz zufälligen Pflicht, und der Handelnde befindet sich wieder in der schwierigsten Lage. Da er nämlich nie wissen kann, ob seine Kenntniß nicht vielleicht unrichtig ist, so muß er sich in jedem einzelnen Falle fragen: Soll ich hier sprechen? Denn was ich dem Andern hinterbringe, ist vielleicht falsch, und das wäre pflichtwidrig. Ist es aber richtig, und spreche ich nicht, so verletze ich wieder die Pflicht, indem ich ja die positive Verbindlichkeit habe, dem Andern die Wahrheit zu sagen. Diese Zufälligkeit der jedesmaligen Meinung hebt aber den kategorischen Charakter der Pflicht ganz auf; und es ist so durch jenes Gebot weiter nichts gesagt, als daß Wahres und Falsches durcheinander, wie es kommt, daß es Einer kennt, meint und begreift, gesprochen werden solle." [2])

---

1) Siehe Hegels Phänomenologie S. 362—364.

2) A. a. O. S. 360—362.

C. Kollisionen der Selbstpflichten mit den Nächstenpflichten. Bei vorausgesetzter Gleichheit des Gegenstandes haben wir nur über den Vorzug der Person zu entscheiden, und hier tritt uns wieder ein bekanntes Beispiel der Schule entgegen. Wenn ich mich bei einem Schiffbruch mit noch einem Andern rette, indem ich mich mit ihm an einem Brette festhalte, dieses aber nur einen Menschen tragen kann, soll ich loslassen und das fremde Leben dem eigenen vorziehen? Nach Fichte müßte konsequent auf die so eben angegebene Weise entschieden werden. Denn die Selbstpflichten sind ihm ja nur Mittel für die anderen Pflichten, und diese allein unmittelbar Zweck. Dennoch entscheidet Fichte[1]) anders, und wohl durch die Reflexion getrieben, daß das Mittel, als ein nothwendiges, selbst zum Zwecke werde. „Denn wir sind beide, sagt er, Werkzeug des Sittengesetzes. Wir müssen also beide ruhig den Erfolg abwarten. Gehen wir beide zu Grunde, so ist dies der Wille des Sittengesetzes gewesen." Daher verwirft er jede Berechnung, wer nützlicher sei, weil wir sie nicht richtig anstellen können: aber auch jede Thätigkeit überhaupt; denn wie ich auch handele, sei es, daß ich mein Leben, oder das fremde rette, immer verletze ich entweder das fremde oder das meinige. „Beide Gebote vernichten sich sonach, sagt er, und das Gesetz schweigt ganz." Dennoch hatte er vorhin behauptet, daß in jedem Momente das Sittengesetz etwas gebieten müsse.

Daher haben auch die meisten Kasuisten diese Gleichgültigkeit verworfen. Denn es scheint in der That unverantwortlich, zwei Menschenleben einem gewissen Tode hinzugeben, wenn eins davon unfehlbar zu retten ist. Sie entscheiden sich also für den Besten, und der Beste hat in jedem Systeme wieder eine andere Bedeutung. So behauptet Wolf,[2]) daß derjenige sich retten müsse, durch dessen Erhaltung am meisten Moralität oder Vollkommenheit befördert würde. Auch erhellt, daß nicht bestimmt entweder die Selbstpflicht oder die Nächstenpflicht vorzuziehen befohlen werden könne, weil dann stets, wenn Beide

1) Sittenlehre S. 406 f.
2) Moral Th. IV. Kap. 1.

ihre Pflicht thäten, (d. h. nach der ersten Entscheidung Beide am Holze festhielten, nach der zweiten Beide losließen), Beide auch untergehen würden. Dieses aber kann unmöglich der Wille des Sittengesetzes sein.

Was nun aber die Kollisionen verschiedener Selbst- und Nächstenpflichten mit einander betrifft, so ist zuvörderst zu bemerken, daß die eigne Vervollkommnung nie mit der moralischen Vervollkommnung der Andern in Streit gerathen kann; denn beide gehen immer Hand in Hand, und in der Pflicht des guten Beispiels zeigen sie sich namentlich in ihrer innigen Verbindung. Es bleibt also nur Selbstbeglückung und Selbsterhaltung von der einen Seite, und Gerechtigkeits- und Liebespflichten von der andern Seite übrig. Die Gerechtigkeitspflichten gehen nun ohne Frage den Pflichten der Selbstbeglückung vor, insofern sie sich widerstreiten. Geduld, innere Zufriedenheit wird jedoch nie in diesen Kampf hineingerissen werden können. Aber Vergnügen genießen ist z. B. nicht erlaubt, wenn dadurch dem Andern Unrecht geschieht. Es bleiben also nur noch drei Klassen von Kollisionen übrig: erstens Kollisionen der Selbsterhaltung mit den Gerechtigkeitspflichten, zweitens mit den Liebespflichten, drittens Kollisionen der Selbstbeglückung mit den Liebespflichten. Denn andere Kollisionen, die vorkommen könnten, sind nur scheinbar, z. B. wenn ich mein einem Andern gegebenes Versprechen nur halten kann auf Kosten meiner eigenen Moralität. Hier scheint eine Gerechtigkeitspflicht mit der Beförderung der eigenen Moralität zu streiten. In diesem Falle muß indessen der Inhalt des Versprechens selbst schon etwas Unmoralisches sein. Unmoralisches zu thun, kann aber nie Pflicht sein; also auch nicht, das Unmoralische zu halten. Solches Versprechen zu erfüllen, ist also gar keine Gerechtigkeitspflicht.

Es ergibt sich zugleich hieraus die Unbestimmtheit und das Formelle der Pflicht selbst, sein Versprechen zu halten, da es erst auf den Inhalt des Versprechens ankommt, um zu entscheiden, ob das Halten Pflicht sei; an und für sich ist es nicht Pflicht. Und so geht es eben, genau genommen, jeder Pflichtbestimmung, wie wir im Einzelnen schon hin und wieder zu bemerken Gelegenheit hatten. Andere hier noch nicht gefundene

Verhältnisse machen immer erst den bisher betrachteten Inhalt zur Pflicht, als welche derselbe für sich nicht erscheinen kann, weil die Pflicht eben an sich das reine Formelle ist.

1. Eine Kollision der Selbsterhaltung mit der Gerechtigkeit sahen wir oben beim Nothrecht. Zur Errettung des eignen Lebens wurde nämlich die Verletzung fremden Eigenthums erlaubt. Ferner aber unersetzliches Eigenthum mit Aufopferung selbst des Lebens des Andern zu retten, wenn dies das einzige Mittel ist, erlauben zwar, wie wir sahen, die Gesetze; doch ist es eine andere Frage, was das Sittengesetz dazu sagt. Hier sind nun einige jesuitische Kasuisten, die Paskal [1]) so treffend mit der Waffe des Spottes zermalmte, in ihrer Schamlosigkeit so weit gegangen, zu behaupten, daß man für die Erhaltung eines Goldstücks tödten könne, ja eines Apfels, wenn sein Verlust für uns entehrend sei. [2]) Und dies führt uns so auf die Kollisionen der Ehre theils mit dem Leben, theils mit der Ehre des Andern.

Die Ehre in Kollision mit fremdem Leben ist aber der Fall des Duells. Darf man nun seine Ehre retten, indem man eignes und fremdes Leben in Gefahr setzt? Denn es findet sich hier zugleich eine Kollision zweier Selbstpflichten; in welcher Beziehung wir schon oben vom Duell gesprochen. Die Jesuiten wollen ihn wieder rechtfertigen. [3]) Und wenn man auch einerseits gegen ihn einwenden könnte, daß er die wahre Ehre nicht wieder herstelle, sondern nur die äußerliche Ehre nach der dermaligen Ansicht der Zeit, so hat doch andererseits eben die Ehre überhaupt gerade in der Vorstellung der Andern ihren Sitz; weshalb jeder auf das Urtheil der Andern über ihn zu achten, ob er es gleich auch zu verachten hat, wenn es nämlich der wahren Ehre widerspricht. Daher soll Fichte einmal auf die Frage, die jemand ihm machte, ob er sich schlagen solle, geantwortet haben: Wenn er sich aus Prinzip nicht schlagen wolle, solle

1) Les Provinciales: Lettre 7.
2) Lettre 14.
3) Lettre 7.

solle er es unterlassen, wenn aus Feigheit, solle er es thun. Im letzten Falle nämlich muß die Ehre erst erkämpft werden, die im ersten als an und für sich vorhanden vorausgesetzt wird, und somit durch die Beleidigung gar nicht verloren ging.

Endlich, wenn Einer meine Ehre angreift, darf ich auch die seine angreifen? Die Jesuiten erlauben bis zur Lüge und Verläumdung fortzugehen, [1]) Fichte [2]) nur, die ungerechte Verläumdung des Andern aufzudecken, sollte dies auch nur auf Kosten der Ehre des Verläumders geschehen können.

2. Kollisionen der Selbsterhaltung mit Liebespflichten. Des Nothwendigen scheint man sich nun nicht berauben zu brauchen, um die Armen zu unterstützen und ihnen wohlzuthun. Denn in diesem Falle würden Andere jenem Wohlthäter das Nothwendige aus Wohlthätigkeit wieder reichen müssen, weil er dasselbe nicht entbehren kann. Solches Thun widerspräche sich also. Das Nothwendige muß man daher für sich behalten und nur vom Ueberfluß geben, wie wir oben diese Liebespflicht ausdrückten. Was ist aber der Ueberfluß? Das ist wieder sehr unbestimmt. Der Eine bedarf mehr, der Andere weniger für seine Erhaltung. Und wenn Einer alles ausgibt, was er einnimmt, und zwar für seinen Unterhalt, so hat er keinen Ueberfluß, braucht also auch keine Allmosen zu geben. Diese Unbestimmtheit haben sich die Kasuisten denn auch zu Nutze gemacht und die Pflicht des Allmosens beinahe ganz verbannt, indem nach ihrer Definition fast kein Mensch, was man Ueberfluß nennt, behalten würde. [3]) Eine andere Dispensation vom Allmosen ist ihnen die Regel gewesen, daß man nur dann zu geben verbunden sei, wenn man bestimmt wisse, daß dem Armen in seiner äußersten Noth nicht anderweitig geholfen werde; und selbst dann sei die Verpflichtung nur in dem Falle vorhanden, daß der Arme sich schon im Stande des Nothrechts befinde. [4]) „Ein solcher Fall muß nun, bemerkt Pas-

1) Les Provinciales: Lettre 15.
2) A. a. O. §. 24. S. 421.
3) Les Provinciales: Lettre 6.
4) Lettre 12.

kal, sehr selten eintreten und die Pflicht hiemit fast gänzlich verschwinden."

Eine andere hieher gehörige, mehr scherzhafte, Kollision führt Kant[1]) an zwischen der Pflicht der Selbstschätzung und der Höflichkeit. „Das Bücken und Schmiegen vor einem Andern scheint in jedem Falle des Menschen unwürdig zu sein. Die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, die Reverenzen, Verbeugungen, höfische Phrasen, Titel u. s. w. sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter Menschen? (Hae nugae in seria ducunt.) Wer sich aber zum Wurme macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird."

3. Endlich Kollisionen der Selbstbeglückung und Liebespflichten. Hier müssen wohl jene diesen durchaus nachstehen; denn schon das Nothwendige hinzugeben, konnte die strenge Pflicht manchmal gebieten, die Vergnügungen muß aber doch jeder, so scheint es, aufopfern, um Anderen aus der Noth zu helfen. Soll dies indessen ganz allgemein gültig sein, so werden wir nicht das geringste Vergnügen genießen dürfen, so lange wir noch einen unserer Brüder in der Noth wissen. Dies wird aber immer der Fall sein, und so müssen wir jedes Vergnügen entbehren; denn ist es nicht grausam zu genießen, wenn Andere darben? Und was dergleichen moralische Reflexionen mehr sind. Aber wenn die Reichen nur die nothwendigen Bedürfnisse befriedigten und alles Uebrige den Armen gäben, so würden diese die Glücklichen, die im Ueberflusse schwelgten. Wo ist also die Grenze? Wie viel Vergnügungen dürfen wir der Pflicht gemäß genießen, wie viel müssen wir uns entziehen? Das Sittengesetz kann darauf keine bestimmte Antwort geben, und die bisher mitgetheilten Prinzipien lösen also nicht befriedigend die Aufgabe, wie in jedem Momente gehandelt werden soll.

Hieraus ergibt sich, daß der Mensch außerhalb des Guten steht, und daher nicht unmittelbar zur Thätigkeit schreiten darf, wenn er jenes vollführen will. Denn alle seine bisherigen

1) Tugendlehre S. 97.

Versuche scheiterten durch die Kasuistik, welche sich am Inhalt seines Handelns hervorthat. Diese Bestimmtheit des Inhalts, welche, wie wir sahen, sich vielfach aufhob, haben wir somit zunächst zu verlassen und wieder zum abstrakten Prinzipe der Autonomie der Vernunft zurückzukehren. Doch da der ganze Weg, der uns von diesem Ausgangspunkte der Pflichtenlehre trennt, nicht vergeblich durchlaufen worden, er aber eben in der wirklichen Negation alles bestimmten Inhalts, d. h. der Sinnlichkeit, bestand, so haben wir vielmehr, statt jenes abstrakten Prinzips, das bestimmte Resultat gewonnen, jeden sinnlichen Inhalt negativ zu setzen. Als mit diesem uns befassend, und die Autonomie der Vernunft noch bei Seite setzend, erhellt aber, wie wir nicht sofort auf Verwirklichung des Zwecks direkt losgehen können. Unser Thun wird sich also als Mittel gestalten, um dereinst, wenn es gänzlich in unsrer Gewalt sein wird, auch an den Zweck selber denken zu können. Dies Mittel ist dann das wahrhaftere gegen die ganze Reihe der besonderen Pflichten, und zwar darum, weil es dem Zwecke homogen, ja als Sieg der Vernunft über die Sinnlichkeit, der Zweck selber ist. Dieser zweite ebenfalls durch die Unbestimmtheit des Prinzips nothwendig gemachte Auswuchs der Pflichtenlehre ist nun die Ascetik.

Drittes Kapitel.

Die Ascetik.

A. Indem wir das Handeln verlassen, sind wir wieder, wie bei der Tugend, mehr aufs Innere der Gesinnung und auf Hervorbringung derselben durch Uebung und Gewohnheit angewiesen. Nur ist der Inhalt dieser Uebung (ἄσκησις) jetzt ein anderer, als bei der Tugend, wo unbefangen durch Wiederholung tugendhafter Handlungen die Gesinnung befördert wurde, wie diese wieder begünstigend auf die Thätigkeit zurückwirkte. Denn da nunmehr das Subjekt, um den Widersprüchen des Handelns zu entgehen, sich in sich zurückgezogen hat, so ist das erste Moment der Askese das Nachdenken über sich in der Einsamkeit, die Selbstprüfung und die durch Beobachtung und Wachsamkeit auf sich erlangte Selbstkenntniß, als die erste Bedingung der Besserung. Innerhalb der Kirche, (und sie ist es hauptsächlich, welche diese Form des Moralischen ausbildete), hat sich diese Seite dann bis zum Mönch- und Eremitenleben entwickelt, welches, wenn es zur Thätigkeit fortgehen soll, zweitens nur die negative enthalten kann, in der Einsamkeit seine Sinnlichkeit durch Fasten und Geißeln abzuthun, sein Fleisch zu peinigen u. s. w. Da dies nun lediglich Mittel bleibt, so könnte man erwarten, daß nach den Tagen der Buße, wo die Angemessenheit hergestellt ist, auch gehandelt werde. Aber da die Unangemessenheit perennirt, so wird nie zum Zwecke selber fortgeschritten, oder vielmehr das Mittel, als der ganze Inhalt des Thuns, zum Zwecke erhoben, wie uns denn in der That beide als derselbe Inhalt erscheinen. Besonders ausgebreitet finden wir diese schwärmende Ascetik in der ersten Kirche und im christlichen Mittelalter, eben so aber auch bei den Indiern. Das ganze Leben auf einer Säule zubringen, stehend schlafen, und andere dergleichen Versuche sind hieher zu ziehen.

B. Diese nur negative Beförderung und Verwirklichung des Sittengesetzes im Innern des Menschen und durch Abthun

der Sinnlichkeit schlägt aber eben so in Positivität um. Denn Sinnlichkeit und Vernunft stehen auf unserm Standpunkte in umgekehrtem Verhältnisse, obgleich freilich obige Experimente frommer Ascheten die Vernunft nicht minder, als die Sinne berauben mögen. Abgesehen hievon soll aber und muß die Vernunft zunehmen bei abnehmender Sinnlichkeit. Das Pflichtgebot gestaltet sich also durch diese Buße immer deutlicher und lebendiger im Menschen, so daß er hoffen kann, es auch im einzelnen Falle zu bethätigen. Indem die Erkenntniß des Pflichtgebots nun auch zur Wirklichkeit desselben werden soll, diese aber vermöge der Kollisionen der Kasuistik nie zur äußerlichen Wirklichkeit im Handeln gelangen konnte, so kann nur die Wirklichkeit im Geiste gemeint sein, diese aber, als zugleich eine objektive, ist die Wirklichkeit in einem andern Geiste. Wie das erste Tugendmittel also nur bei der Beziehung des Menschen auf sich eintrat, so das jetzige im Verhältniß zu anderen. Ein weiteres Gebot der Ascetik ist daher, daß die Menschen nun auch gegen einander das Pflichtgebot auszusprechen, es einander zu erklären und zu erwecken die Pflicht haben. Ermahnungen zur Tugend, moralische Belehrungen, und überhaupt, was die Stoiker die paränetische Ethik [1]) nannten, gehört hieher, wogegen sie den ersten Theil der Ascetik, das Abthun der Sinnlichkeit, unter die Formel ἀνέχου καὶ ἀπέχου (sustine et abstine) [2]) begriffen.

C. Doch indem auch der Andere, auf den das ascetische Bewußtsein sich bezieht, eben so selbst noch der Askese bedarf, und somit unvollkommen bleibt, so ist drittens erst die Beziehung auf die an und für sich seiende Substanz des Einzelnen, auf das Pflichtgesetz und die Persönlichkeit desselben in Gott der alleinige Weg, das Subjekt vollständig mit dem Gesetze zu identifiziren, — die christliche Ascetik. [3]) Was wir also oben als Pflichten gegen Gott anführten, tritt hier als Tugendmittel wieder auf; und in der That ist das Gebet der göttliche Gedanke,

1) Schleiermacher, Kritik der bisherigen Sittenlehre S. 433.
2) Kant, Tugendlehre S. 176.
3) Stäudlin, a. a. O. S. 504 — 524.

insofern er als die eigne Rede und der Gedanke des einzelnen Subjekts erscheint. Im Gebete ist daher wohl auch die innigste, subjektivste Einheit des andächtigen Subjekts mit der göttlichen Substanz vorhanden, und dasselbe somit richtig als das wirksamste Tugendmittel von den Ascoten ausgegeben worden.

Wenn aber auch das Subjekt durch diese Askesen nun seine Unangemessenheit gegen das Pflichtgebot abgestreift hat, so ist freilich die Forderung, das Pflichtgebot an und für sich mit immanent aus ihm selbst geschöpftem Inhalte zu bereichern, immer noch nicht erfüllt: indessen schließt der Mensch jetzt doch die reale Möglichkeit in sich, den bestimmten Inhalt der Pflicht aus sich selber zu erschaffen, ohne daß er Gefahr laufe, im einzelnen Falle pflichtwidrig zu handeln, weil er das der Pflicht Entgegengesetzte, die Sinnlichkeit, schon auf allgemeine Weise, und zwar eben durch die Askese, abgethan hat. Diese hiemit erworbene Macht des Subjekts, durch sein dem Gesetze Angemessensein, die letzte Entscheidung absolut aus sich selber zu nehmen, da das Pflichtgebot, als solches, nicht genügend entschied, ist aber das Gewissen, der nicht jenseits des Selbstbewußtseins thronende Gesetzgeber, sondern ein solcher, der in den Herzen der Menschen selbst seinen Richterstuhl aufgeschlagen hat, so daß jeder Einzelne die energirende Wirksamkeit des sonst unbelebten, todten Buchstabens des Gesetzes geworden.

Dritter Abschnitt.

Das Gewissen. [1])

Auf dieser höchsten Stufe der subjektiven Freiheit ist die Gewißheit der zum Guten geübten Entscheidung *erstlich* das *gute Gewissen*.

Indem jedoch hier nicht das Gesetz das Mächtige ist, sondern die Subjektivität des Menschen, so muß diese, um sich in ihrer Absolutheit zu erfassen, sich *zweitens* auch mit Wissen und Wollen dem Sittengesetze entgegenstellen, — das *Böse*.

Und da *drittens* gerade dieser Standpunkt darin besteht, das objektiv Allgemeine rein aus der subjektiven Entscheidung des Handelnden abzuleiten, so ist jetzt die subjektive Freiheit in absolute Identität mit der allgemein gültigen Substanz des Guten gesetzt; welches dann den *Uebergang* in eine höhere Sphäre bildet.

---

1) Siehe über diesen Abschnitt Hegel, Phänomenologie S. 581 — 624; Rechtsphilosophie §. 136 — 155.

Erstes Kapitel.

Das gute Gewissen.

A. Indem das Gewissen das aus den Kollisionen der Pflichten und den Antinomien der moralischen Weltanschauung ins Subjekt zurückkehrende Gute ist, so erscheint dieses wieder als unmittelbare Gesinnung, — das Moment der Tugend, welches aber jetzt mit dem Standpunkt der Pflichtenlehre in Eins verschmolzen ist.

1. Wenn daher im Sinne der Pflicht der Mensch als von Natur böse ausgesprochen worden, so muß nunmehr zu diesem ersten Satze der zweite hinzukommen: Der Mensch hat eben so unmittelbar in sich das Bewußtsein des Guten. Das Unmittelbare, von Natur im Menschen Vorhandene, war aber der Trieb. Es gibt also einen Trieb des Menschen, die Entscheidung des Guten aus sich zu schöpfen. Das Gewissen erscheint als Gewissenstrieb, und da es also in dieser Rücksicht die oben betrachtete Natur der Tugend annehmen muß, so ist es, wie diese, zunächst eine Fertigkeit, das richtige Maß für diesen Trieb zu halten. Die vernünftige Mitte im Gewissenstriebe ist nun die Gewissenhaftigkeit, das Extrem des Uebermaßes nimmt die Peinlichkeit oder Skrupulosität, und das Extrem des Mangels die Verstocktheit des Gewissens, oder die Gewissenlosigkeit ein.

2. Das Gewissen ist aber ferner nicht mehr das nur Innre der tugendhaften Gesinnung, sondern bezieht sich eben so wesentlich, als handelndes Gewissen, auf die äußerliche Wirklichkeit. Und um hier die unwesentlichen Bestimmungen des Gewissens, z. B. in Bezug auf die Zeit nach Wolf, ob es vor, während oder nach der Handlung eintrete (conscientia antecedens, concomitans, subsequens) und andere zu übergehen, so fragt sich nur, wie sich der Inhalt der Hand-

1) Moral, Th. 1, Kap. 2.

lung im Gewissen bestimme. Da müssen wir denn antworten, daß der Gegensatz der reinen Pflicht gegen die besonderen Pflichten sich in so weit aufgehoben hat, daß das Gewissen rein aus sich die ganze Besonderheit des Inhalts erschafft [1]), und gar nicht mehr der Zweifel aufgeworfen werden darf, ob ein Inhalt fähig sei, Moralität auszudrücken, sobald das Gewissen einmal ihm seine Zustimmung gegeben; denn es ist unmittelbar und ohne weiteres mit diesem oder jenem Inhalte verknüpft.

3. Das Gewissen ist aber endlich bei diesem Handeln nicht mit Anderem in Verhältniß, sondern absolut bei sich und verläßt den Kreis seiner subjektiven Freiheit nicht. Es hat nicht, wie das kasuistische Bewußtsein, eine Vielheit von Pflichten vor sich, zwischen welchen es nicht zu entscheiden wüßte, es enthält sich nicht, wie das ascetische, des Handelns, sondern es ist in der wirklichen Handlung seiner selbst gewiß, und als Fertigkeit und ungetrübte Quelle alles moralischen Inhalts, ruhiges Gewissen. „Denn das Gewissen weiß den einzelnen Fall unmittelbar, wie er an sich Pflicht ist, und er ist nur so an sich Pflicht, wie er in diesem Wissen vorhanden ist. In der einfachen moralischen Handlung des Gewissens sind die Pflichten so verschüttet, daß allen diesen einzelnen Wesen unmittelbar Abbruch gethan wird, und das prüfende Rütteln an der Pflicht in der unwankenden Gewißheit des Gewissens gar nicht Statt findet.“ [2])

B. Aus dieser absoluten Autarkie des Gewissens ergibt sich nun für sein Verhältniß zum Gesetze, daß dieses ihm weichen müsse; denn es hat sich selbst wegen seiner Unsicherheit um allen Kredit gebracht, weil jeder allgemeine Ausspruch desselben im einzelnen Falle vielfachen Modifikationen unterworfen war. Das Gewissen hat somit jetzt die Macht bekommen, zu binden und zu lösen. [3])

1. Jacobi in seinem Briefe an Fichte [4]), das Gesetz dem Gewissen unterwerfend, polemisirt daher mit Recht

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 136.
2) Hegel: Phänomenologie S. 584, 586.
3) Hegel: Phänomenologie S. 598.
4) Jacobis sämmtliche Schriften Th. III, S. 37.

gegen das an sich Gute des kantischen Moralsystems und behauptet, daß er davon keine Ahndung habe. Ja gegen das reine Pflichtgesetz, das zu keinem bestimmten Inhalt kommen könne, erklärt er sich unumwunden folgendergestalt: „Es empört mich, wenn man mir den Willen, der nichts will, diese hohle Nuß der Selbstständigkeit und Freiheit im absolut Unbestimmten dafür, (d. h. für jenes an sich Gute), aufdringen will, und mich, wenn ich ihn dafür anzunehmen widerstrebe, des Atheismus, der wahren und eigentlichen Gottlosigkeit beschuldigt."

„Ja ich bin, (fährt er eben daselbst fort [1]), der Atheist und Gottlose, der dem Willen, der nichts will, zuwider lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Witt. Selbstmord beschließen, wie Otho; Tempelraub unternehmen, wie David, — ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. Ich bin dieser Gottlose und spotte der Philosophie, die mich deswegen gottlos nennt, spotte ihrer und ihres höchsten Wesens; denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich, daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist."

So hat allein Jacobi das Gewissen, welches er „den gewisseren Geist gegen das Lebendigtodte des Vernunftgesetzes" nennt, in seiner Reinheit zum Prinzip der ganzen Moral erhoben, indem er ferner dem kantischen Pflichtgesetze noch vorgeworfen, daß es „das Gewissen blindgesetzlich, taub, stumm, und fühllos mache, seine lebendige Wurzel, die das Herz des Menschen ist, ausreiße, und starren Gehorsam an die Stelle setze." [2]) Kommt nun auch bei andern Moralisten

1) Angeführt im kritischen Journal der Philosophie von Schelling und Hegel, B. II, St. 1, S. 126.
2) A. a. O. S. 39, 40.

der Begriff des Gewissens vor, so ist es, wie wir dies schon für anderen moralischen Inhalt bemerkten, der hauptsächlichsten Bestimmung des Systems unterworfen und nach ihr nur modifizirt. Was also zunächst die Scholastiker betrifft [1]), so unterschieden sie zwischen synderesis (συντήρησις) und conscientia. „Die erste sei das natürliche Urtheil und die Fertigkeit, welche zum Guten treibe, und das Böse verwerfe, die conscientia dagegen ein Befehl der Vernunft, ein Schluß, dessen major die synderesis enthalte und worin diese auf das Besondere angewendet werde." Diese conscientia fällt sonach mit dem Handeln aus Erkenntniß zusammen, und sie ist, die Vollkommenheit zu ihrem Obersatze machend, das Einzige, was bei Wolf [2]) noch als Gewissen übrig geblieben. Dieses soll aber die reflexionslose, nicht durch Schlüsse vermittelte, Entscheidung sein.

2. Eben so definirt Kant [3]) seinem Standpunkte gemäß das Gewissen, „als das Bewußtsein eines innren Gerichtshofs im Menschen, vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen. Die richtende Stimme müsse aber ein Anderes, als der Angeklagte sein. Daß beide Eins seien, wäre ungereimt; denn da würde der Ankläger jederzeit verlieren. Obgleich der Kläger und der Angeklagte also derselbe Mensch sind (numero idem), so erscheine dieser doch einmal als Subjekt der moralischen Gesetzgebung (homo noumenon), das andere Mal als Sinnenmensch (homo phaenomenon)" u. s. w. Auf diese Weise ist der Gegensatz des einzelnen Subjekts gegen das Pflichtgesetz auch ins Gewissen hinübergetragen, obgleich es seinem Standpunkte nach gerade die Auflösung der durch diesen Gegensatz herbeigeführten Antinomien sein sollte.

3. Da nun Kant mit Recht behauptet, daß ein solches, in der moralischen Welt die Richtergewalt ausübende Wesen, nicht ohne die Idee Gottes gedacht werden kann, ja dieselbe

---

1) Siehe Schwarz: Christl. Ethik S. 109, flg.
2) Moral, Th. I, Kap. 2.
3) Tugendlehre S. 98—103.

nothwendig in sich schließt, so hat Schwarz [1]) das Prinzip der christlichen Moral mit dem des Gewissens identifizirt. „Wir erkennen Gott als die höchste über uns gebietende Vernunft. Die dadurch gesetzte Nöthigung und das Vernehmen dieser höchsten Vernunft ist das Gewissen, als die Offenbarung oder Stimme Gottes im Menschen, so daß durch das Gewissen der Mensch den Willen Gottes, als höchsten Zweck verwirklicht." Das Gewissen verliert aber auch in dieser Darstellung die absolute Selbstbestimmung, die wir so eben erst gewonnen hatten, und sinkt zur Passivität des Bestimmtwerdens herab. Wie jedoch seine Absolutheit durch sich selbst in Einseitigkeit zurück falle, und diese sich dann ferner wieder auf'löse, bleibt uns noch übrig zu betrachten.

C. Das Gewissen bestimmte nämlich nach Jacobi das Gesetz jetzt als ein solches, „das um des Selbsts willen, nicht um dessen willen das Selbst ist." [2]) Das Individuum schöpfte also bei jeder Handlung den bestimmten Inhalt aus sich; „und der seiner selbst gewisse Geist, in welchem das Ansich die Bedeutung des selbstbewußten Ich erlangt hat, weiß diese Bestimmung und Inhalt in der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst zu haben. Diese ist jedoch, als Bestimmung und Inhalt, das natürliche Bewußtsein, d. h., die Triebe und Neigungen. Das Gewissen erkennt nun keinen Inhalt für es als absolut; denn es ist absolute Negativität alles Bestimmten. Es bestimmt nur aus sich selbst; der Kreis des Selbsts aber, worein die Bestimmtheit, als solche, fällt, ist die sogenannte Sinnlichkeit; einen Inhalt aus der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst zu haben, findet sich also nichts bei der Hand, als sie." [3])

1. Die natürlichen Triebe und Neigungen sind und bleiben indessen das dem Pflichtgesetz Entgegenstehende. Das Gewissen wird somit vielmehr an seiner unmittelbaren Gewißheit, dem einzigen festen Ansich, das es anerkennt, irre. Es weiß diesen Inhalt als das Negative des Guten, und doch kann es

1) A. a. O. S. 104—106.
2) Hegel: Phänomenologie S. 588.
3) Hegel: Phänomenologie S. 593.

nur ihn aus sich schöpfen, wozu es andrerseits wieder, vermöge der ihm verliehenen Gewalt, das Recht hat. Das absolut Gewisse wird also zur absoluten Unentschlossenheit; denn das Gewissen ist hier noch das gute Gewissen, welches aber, da es sich nicht mit einem ihm adäquaten Inhalte erfüllen kann, zum schwankenden Gewissen wird. Allen Inhalt, den es in der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst findet, muß es nämlich verwerfen, dennoch aber denselben, gerade weil es Gewissen ist, mit rücksichtsloser Zuversicht wieder ergreifen: und das Hin- und Herschweifen von dem einen dieser Extreme zum anderen ist eben, was als Schwanken bezeichnet werden kann.

2. Doch da das Gewisse nicht das Schwankende sein darf, so widerspricht sich der Ausdruck eines schwankenden Gewissens in sich selbst. Er opfert die Form des Gewissens dem Inhalte auf. Indem das Gewissen aber nach dem Obigen hier ja nichts anderes sein kann, als „die formelle Seite der Thätigkeit des Willens, der als dieser keinen eigenthümlichen Inhalt hat“ [1]), so darf es getrost, da es sich nun um einen Inhalt nicht zu kümmern hat, aus diesem Schwanken zum Handeln übergehen. Der Mensch ist sich seiner Geradheit bewußt und handelt mit gutem Gewissen. „Das Gewissen ist also, als diese Einheit des subjektiven Wissens und dessen, was an und für sich ist, ein Heiligthum, welches anzutasten Frevel wäre. Ob aber das Gewissen eines bestimmten Individuums dieser Idee des Gewissens gemäß ist, ob das, was es für gut hält oder ausgibt, auch wirklich gut ist, dies erkennt sich allein aus dem Inhalt dieses Gutseinsollenden. Das Gewissen bleibt daher dem Urtheil unterworfen, ob es wahrhaft ist oder nicht, und seine Berufung nur auf sein Selbst ist unmittelbar dem entgegen, was es sein will, die Regel einer vernünftigen, an und für sich seienden Handlungsweise.“ [2]) Das Gewissen des Einzelnen kann somit ein irrendes sein, und so setzten auch die Scholastiker [3]) nur in der conscientia, als der Beziehung des Gewissens auf den einzelnen Fall, nicht in der unbestimmten

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 137.
2) Hegel: Rechtsphilosophie §. 137, Anmerkung.
3) Schwarz a. a. O. S. 110.

synderesis die Möglichkeit des Irrthums. Der Inhalt aber, woran das Gewissen gemessen wird, und überhaupt das wahrhafte Gewissen fällt in einen höheren Standpunkt, zu welchem uns eben der Formalismus des Gewissens hinleiten wird.

3. Indem jedoch hier auf dem blos moralischen Standpunkte das Gewissen die formelle Selbstbestimmung nicht aufgeben darf, obgleich es weiß, daß es irren kann, ja nothwendig irren muß, weil der objektive Inhalt des Guten ihm noch verborgen geblieben, so „verflüchtigt es alle Bestimmtheit des Rechts und der Pflicht." [1]) Es weiß, daß es der Pflicht entgegen handelt, und handelt dennoch, weil es die reine Gewißheit seiner selber ist. Es will gut sein und ist böse; und im Gewissensbisse gibt sich dieser Zwiespalt denn auch zu erkennen. „Man kann also nicht wissen, ob das Gewissen gut oder böse sei, oder vielmehr man kann es nicht nur nicht wissen, sondern man muß es auch für böse nehmen." [2]) Denn es wählt mit Freiheit den dem Guten entgegengesetzten Inhalt des Handelns; und dieses sich mit Bewußtsein dem Guten Gegenüberstellen ist das Böse, — „die Willkür, die eigne Besonderheit über das Allgemeine zum Prinzip zu machen, und sie durch Handeln zu realisiren. Das Gewissen ist also, als formelle Subjektivität, schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, ins Böse umzuschlagen. An der an und für sich seienden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst, haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel." [3]) Daher hat man mit Recht behauptet, ein nur böses Wesen (der Teufel), wie ein absolut gutes (Gott) können beide kein Gewissen haben, und Schleiermacher ruft in den Monologen zum Beweise einer höheren, über die Knechtschaft des Gesetzes und den Kampf mit dem Bösen erhabnen sittlichen Freiheit aus: „Was sie Gewissen nennen, kenne ich nicht!"

---

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 138.
2) Hegel: Phänomenologie S. 600.
3) Hegel: Rechtsphilosophie §. 139.

Zweites Kapitel.

Das Böse.

A. Indem wir hier durch den nothwendigen Fortschritt unsrer Betrachtung zur Bestimmung des Bösen gelangt sind, so ist die Frage nach dem Ursprunge des Bösen [1]) erledigt. Da nämlich die Vollendung der moralischen Freiheit nur dann erst zur Existenz kommt, wenn sie die absolute Macht der Selbstentscheidung ist, so muß sich letztere auch als thätig beweisen. Sie darf also nicht nur das dem Gesetze Dienende sein, sondern hat in ihrer Wirksamkeit sich Alles zu unterwerfen, und sich einen Augenblick auf dieser höchsten Spitze des Gegensatzes und der Zerrissenheit festzuhalten, weil die Versöhnung mit dem Guten nur auf diese Weise sich als eine freie, und somit wahrhafte, des Menschen würdige, darstellen kann. Das Böse ist daher nothwendig und könnte nicht auch nicht sein.

Aus diesem Gesichtspunkte ist nun jede wahrhafte Theodicee zu beurtheilen. Es hilft nichts, wie die Perser und Manichäer thaten, den Ursprung des Bösen aus dem heiligen Wesen hinaus in ein absolut Böses zu verlegen, weil dann nur der Gegensatz, statt sich aufzulösen, zu einem absolut festen und perennirenden gemacht würde. Es hilft nichts, wie Leibnitz [2]) thut, den Einwänden gegen die Güte Gottes, seine Allmacht u. s. w. dadurch begegnen zu wollen, daß die beste Welt nicht ohne Uebel, sowohl physisches, als moralisches (das Böse) geschaffen werden konnte, indem mit dem Uebel auch unendlich viel Gutes hätte wegfallen müssen; oder dadurch, daß er sagt, Gott habe die Menschen frei geschaffen, wolle aber nicht das Böse, was sie thun, sondern nur das Gute u. s. w. Denn in der ersten Antwort liegt, daß ein schlechtes Mittel für einen

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 139, Anmerkung.
2) Théodicée Tome II, Abrégé de la controverse p. 283—302.

guten Zweck erlaubt sei, ein Mangel an Güte und eine Verwirrung, die wir noch unten näher zu beleuchten haben. In der zweiten Antwort wäre aber ein Mangel an Allmacht ausgesprochen; denn was ein allmächtiger Wille zuläßt, das will er, weil ohne ihn nichts geschehen kann. Warum hätte er nicht machen können, daß der Mensch mit Freiheit immer das Gute wählte, wie Gott selber? Wer die Möglichkeit des Bösen in der Menschen Herzen pflanzte, der ist auch Schuld, daß der Saame wirkliche Früchte trägt.

Auf diesem Wege des endlichen Räsonnements aus Gründen läßt sich also diese spekulative Frage nicht beantworten. Ihre Lösung liegt aber „in dem Mysterium, d. h. eben in dem Spekulativen der Freiheit", welche die zwei im höchsten Gute nothwendig enthaltenen Momente, die subjektive Selbstbestimmung, und das feste Ansich zu selbstständig sich herausbildenden Totalitäten fortschreiten läßt. Die Selbstbestimmung ohne das Ansich ist das Böse, das Ansich ohne die Selbstbestimmung das blos Unmittelbare des Naturtriebes. So gewiß das höchste Gut also sein muß, so gewiß existiren diese beiden Seiten als in ihm harmonisch, und daher nicht als das, was sie in ihrer Getrenntheit sind, das Böse und der Naturtrieb. Das Böse ist also einerseits nicht in Gott; denn es ist nicht als Böses in ihm. Andererseits ist es aber auch nicht selbstständig gegen ihn; denn es hat, als das eine von der Substanz des Guten losgelöste Moment, nur eine scheinbare Selbstständigkeit, und ist somit das Zufällige, nicht wahrhaft Seiende, weil es bestimmt ist, sich ewig in die Substanz zurück zu nehmen, welche erst durch diese Rücknahme ist, was sie ist, unendliche freie Energie des Guten, — ein Triumph und Sieg, der ihr nicht möglich ist, ohne das freie Fürsichsein des Feindes ewig aus ihr selber zu erzeugen.

1. Was nun näher die im Bösen selbst enthaltenen Momente betrifft, so setzten wir zwar die subjektive Entscheidung dem Ansich der Naturtriebe entgegen. Aber, als die dem Ich unmittelbar gewisse Bestimmtheit, waren sie der ganze Inhalt seiner Entscheidung, und damit selbst das Böse. Sie traten also in zwei verschiedenen Qualitäten auf; denn als das der

Selbst-

Selbstbestimmung des Subjekts entgegengesetzte Ansich, sind sie auch wieder das Gute. „Sie können also gut oder auch böse sein.“ In der Tugendlehre nahmen wir sie ja als gut, in der Pflichtenlehre als böse. „Aber dieser Widerspruch des natürlichen Willens mit sich selber kommt selbst, als mit sich unverträglich, in jenem Gegensatz, welchen wir das Böse nannten, zur Existenz, und so ist es diese Besonderheit des Willens selbst, welche sich weiter als das Böse bestimmt.“ Denn halten wir die Triebe erstlich als das blos Natürliche des Willens in seinem Getrenntsein von der absoluten Selbstbestimmung fest, so sind sie eben schon, als dieser besondere Inhalt, noch vor allem wirklichen Handeln, das der an und für sich seienden Allgemeinheit des Guten Entgegengesetzte, da dieses die Totalität beider Seiten in sich schließt. Der Mensch ist also an sich, d. h., von Natur böse, er wird, weil er ein mit Sinnlichkeit begabtes Wesen ist, in der Sünde geboren, — die Erbsünde.

2. Eben so liegt es aber auch „in der Nothwendigkeit der Freiheit, aus der Natürlichkeit des Willens (dem unfreien Bestimmtwerden) heraus zu gehen und gegen sie innerlich zu sein. Die Besonderheit des Willens ist nämlich nur als das Gedoppelte, hier der Gegensatz der Natürlichkeit gegen die Innerlichkeit des Willens, welche in diesem Gegensatze nur ein relatives und formelles Fürsichsein ist, das seinen Inhalt allein aus den Bestimmungen des natürlichen Willens, der Begierde, Trieb, Neigung u. s. f. schöpfen kann. Indem der Wille sie nun in dieser Bestimmung von Zufälligkeit, die sie als natürliche haben, und damit die Form, die er hier hat, die Besonderheit selbst zur Bestimmung seines Inhalts macht, so ist er der Allgemeinheit, als dem innren Objektiven, dem Guten, welches zugleich mit der Reflexion des Willens in sich und dem erkennenden Bewußtsein, als das andere Extrem zur unmittelbaren Objektivität, dem blos Natürlichen eintritt, entgegengesetzt; und so ist auch diese Innerlichkeit des Willens böse“, — der Sündenfall, als das zweite Moment des Bösen, worin die in der Erbsünde enthaltene Möglichkeit zur wirklichen Existenz gelangt ist.

„Der Mensch ist daher sowohl an sich, oder von

Natur, als durch seine Reflexion in sich, böse', so daß weder die Natur, als solche, d. h. wenn sie nicht Natürlichkeit des in ihrem besonderen Inhalte bleibenden Willens wäre, noch die in sich gehende Reflexion, das Erkennen überhaupt, wenn es sich nicht in jenem Gegensatze hielte, für sich das Böse ist. Ferner bei dieser Nothwendigkeit des Bösen ist es die Subjektivität, als die Unendlichkeit dieser Reflexion, welche diesen Gegensatz vor sich hat und in ihm ist; wenn sie auf ihm stehen bleibt, d. h. böse ist, so ist sie es somit für sich, hält sich als Einzelne, und ist selbst diese Willkür. Das einzelne Subjekt, als solches, hat deswegen schlechthin die Schuld seines Bösen"; — eine Freiwilligkeit, die also erst hier in ihrer vollen Klarheit erkannt werden kann.

3. Da aber nun hienach die Momente des Bösen durchaus dieselben sind, welche sich auch als die Momente der Pflicht oder des Guten ergaben, nur das eine Mal als sich widersprechend, das andere Mal als in Harmonie, diese Harmonie indessen als Endzweck und Bestimmung des Menschen erkannt wurde, „so ist mit dieser Seite der Nothwendigkeit des Bösen eben so absolut vereinigt, daß dies Böse bestimmt ist, als das, was nothwendig nicht sein soll, d. h., daß es aufgehoben werden soll, nicht daß jener erste Standpunkt der Entzweiung überhaupt nicht hervortreten solle, — er macht vielmehr die Scheidung des unvernünftigen Thiers und des Menschen aus, — sondern daß nicht auf ihm stehen geblieben und die Besonderheit nicht zum Wesentlichen gegen das Allgemeine festgehalten, daß er als nichtig überwunden werde." Und da jene Harmonie als das göttliche Wesen selber erscheint, so muß dieser Sieg als das eigne Thun Gottes aufgefaßt werden, — die Erlösung, daß Gott nämlich selber die Seite der Natürlichkeit an sich setze, und erst durch den Tod, als die Kreuzigung des Fleisches, wieder in seine Herrlichkeit eingehe. Es ist also nicht mehr nur unverdiente Gnade, welche den Menschen des höchsten Guts theilhaftig werden läßt, sondern Gott hat selbst sich selber für der Welt Sünden Genugthuung geleistet, und dieselben somit an und für sich getilgt. Die Seite des menschlichen Thuns an dieser Umkehrung muß aber die Momente der

Auflösung des Bösen näher angeben, indem jede der vereinzelten Seiten des Bösen in ihr Gegentheil umschlagen wird.

a. Zuerst hatten wir also die Erbsünde betrachtet, wonach der Mensch als böse geboren war. Da aber zur Schuld des Bösen eben die Entscheidung aus sich gehört, so ist der Mensch, der nicht sich, sondern einem Fremden, dem Ansich der Naturtriebe folgt, noch nicht schuldig, und lebt daher im Stande der Unschuld. Als die Abwesenheit des Bösen, ist die Unschuld somit vielmehr das Gute. Doch da die Momente des Bösen der Unschuld noch fehlen, so sind auch die des Guten noch nicht vorhanden; denn beide ergaben sich als dieselben. Gut ist der Mensch nämlich nur, wenn er aus sich das Gute nimmt. Die Selbstentscheidung wurde aber als mangelnd vorausgesetzt. Die Unschuld des Paradieses ist also das weder Gute noch Böse, oder vielmehr, als die Abwesenheit des Guten, das Böse. Wie es aber auch mit diesem Stande der Unschuld beschaffen sei, so viel ist klar, daß er verlassen werden müsse, da er die Realisation des höchsten Guts zu bewerkstelligen, sich als durchaus unfähig erwiesen hat.

b. Was nun auf den bloßen Naturzustand folgte, war der Sündenfall, und wir haben auch an ihm die Seite des Guten herauszukehren. Als Insichgehn, und sich Ablösen von der an sich seienden Substanz des Guten, ist er das Böse. Das Insichgehn enthält aber, als Reflexion auf sich, eben so ein Moment des Guten, nämlich die Erkenntniß. Durch den Sündenfall gelangt der Mensch also erst zur Erkenntniß des Guten und Bösen, und die Bibel datirt daher von ihm, als dem Prinzipe dieser Erkenntniß, die Gottähnlichkeit des Menschen: „Siehe Adam ist worden, als unser Einer, und weiß, was gut und böse ist"; wie denn auch Schiller [1]) in diesem Sinne den Sündenfall für einen Riesenschritt der Menschheit gehalten hat. Das Erkennen gleicht also jenem Pfeile, von dem die Dichter singen, daß er die Wunden heile, welche er geschlagen. Denn es enthält die Möglichkeit sowohl des Bösen, als des Guten.

1) Ueber die erste Menschengesellschaft.

c. Indem die Erkenntniß sich hiemit als die Rückkehr zum Guten ergab, so wird durch ihre Thätigkeit das Böse ideell negirt, und sonach die verlorne Unschuld wiedergewonnen. In dieser Verknüpfung der Erkenntniß mit der Unschuld, oder in dem reuigen Gewissen ist nun die Erlösung vollendet, sofern wir sie nämlich, wie wir hier denn auch nicht anders können, lediglich als subjektive Thätigkeit des Einzelnen auffassen. Im Handeln ist es jedoch dem Menschen nicht möglich, sich von aller Schuld stets rein zu halten. Die Befreiung vom Bösen kann somit nur eine innre durch die Reue, und als Rückkehr aus dem Zwiespalt vorhanden sein. Mit der Rückkehr ist also auch der Zwiespalt immer wieder gesetzt, und da das Handeln sich als dem Menschen nothwendig erwies, so ist sein ganzes Treiben nur ein Wechsel zwischen Sündigen und Reue. Damit ergibt sich diese indessen als eine nutzlose, unfruchtbare, und was allein übrig bleibt, ist das Böse, aber nicht mehr nur als innres, wie wir es bisher betrachteten, sondern das sich verwirklichende Böse.

B. Dieses ist die böse Handlung, welche nun näher zu beleuchten ist, damit man sehe, ob sie sich nicht an sich selbst in ihr Anderes auflösen werde.

1. Da sich das Gewissen uns nun nothwendig als böse ergab, denn es hatte nur die Triebe zum bestimmten Inhalt des Handelns, nichtsdestoweniger indessen handeln mußte, weil es nur so Entscheidung über Etwas war, so folgt daraus, daß das Handeln mit bösem Gewissen[1]) geschieht. In solcher Handlung sind aber „die drei Momente enthalten: a) das Wissen des wahrhaften Allgemeinen oder der Pflicht; b) das Wollen des diesem Allgemeinen widerstrebenden Besonderen; und zwar c) als vergleichendes Wissen beider Momente, so daß für das wollende Bewußtsein selbst sein besonderes Wollen als Böses bestimmt ist.“ Die Frage: „ob eine Handlung nur insofern böse sei, als sie mit bösem Gewissen unternommen werde, d. h. mit dem entwickelten Bewußtsein der so eben angegebenen Momente“, hatten wir nun schon oben verneinend

1) Hegel: Rechtsphilosophie §. 140, Anmerkung S. 137—139.

beantwortet. Da wir aber jetzt zur Nothwendigkeit des Handelns aus bösem Gewissen gekommen sind, so haben wir einige jesuitische Moralisten anzuführen, welche diesen Standpunkt abstrakt für sich festhielten und nur unter dieser Bedingung die Handlung als böse behaupteten, indem sie sagten, daß Zurechnung nur da eintreten könne, wo die wirksame Gnade (grace efficace) vorhanden gewesen sei, d. h. wenn Gott dem Handelnden vor der That die Pflicht erkennen ließ, und dieser ungeachtet jener Eingebung dennoch das Gebot übertrat. [1]) „Wahrlich eine neue Erlösung (ruft Paskal aus), welche mehr Sünden tilgt, als die alte!"

2. Obgleich der Mensch aber aus bösem Gewissen handelt, so will er doch andererseits, als Gewissen, die bestimmte Pflicht. Diese, als das konkrete Dasein des abstrakt Guten, in die äußere Wirklichkeit gesetzt, ist für Andere, für den Handelnden selber kann sie aber nicht als solche gelten; denn er handelt ja mit bösem Gewissen. Solche Handlung also, mit dem Bewußtsein verknüpft, das Böse derselben für Andere als gut zu behaupten, ist nun die Heuchelei. [2]) Das Bewußtsein schwebt hiemit in der größten Zerrissenheit seiner selbst. Die Heiligkeit des Gewissens ist ihm verschwunden und zu einem bloßen Schein herabgesetzt. Und dieser Schein des Guten ist es, der durch das Handeln hervorgebracht wird. Der Handelnde ist also scheinheilig; und wie wir sahen, ist diese Scheinheiligkeit nicht nur eine zufällige Form des Bösen, sondern ergibt sich aus der vorhergehenden Betrachtung der Widersprüche des moralischen Standpunkts selbst, deren letztes Resultat sie eben ist. Der blos moralische Mensch, der nur seinem Gewissen folgt, ohne an und für sich seiende Grundsätze und Gebote, die hier noch nicht vorhanden sind, ist nothwendig scheinheilig; weil er stets, indem er sich äußerlich zu einer Pflicht bestimmt, d. h. eben gegen Andere sich so benimmt, als ver-

---

1) Pascal, Lettres Provinciales, 4ième lettre.

2) Hegel: Rechtsphilosophie S. 139, 140; Phänomenologie S. 600.

fahre er pflichtmäßig, doch in seinem Innren davon überzeugt ist, daß er böse gehandelt.

3. Die Andern, für die das Böse als Gutes behauptet wird, sind nun aber eben so klug, als der Handelnde. Sie haben auch für sich dieselbe Erfahrung gemacht. Sie wissen also gleichfalls, daß dieses Gute nur Schein ist. Keiner läßt sich daher durch den Schein täuschen, sondern jeder weiß sowohl den Schein des Guten, den er gegen Andere, als den, welchen Andere gegen ihn herauskehren, auch für sich als bloßen Schein. Der Gegensatz, der in der Heuchelei an zwei Individuen vertheilt war, ist somit in einem. Jedes handelt also jetzt mit bösem Gewissen, indem es zugleich für sich selber sich den Schein des Guten vormacht, und diese Heuchelei gegen sich selbst ist nun der Probabilismus.[1])

a. Da nämlich, ungeachtet des bösen Gewissens, das Handeln nicht aufgegeben werden kann, noch weniger aber das Gewissen sich der subjektiven Entscheidung des Guten aus sich entäußern darf, so bleibt ihm nichts anders übrig, wenn es sich beruhigen will, als daß es diesen Schein gelten lasse. Dazu muß aber wenigstens ein Schein vorhanden sein, und da dieser aus irgend einem guten Grunde dafür, mögen auch noch so viele dagegen sein, schon hervorgeht, so ist das Gewissen mit einem guten Grunde zufrieden und wenn es ihn hat, ein sicheres (la sureté de conscience). „Es ist in diesem Standpunkt noch die Spur von einer Objektivität vorhanden, indem es ein Grund sein soll, der bestimme."

b. Doch da der Handelnde eben so das Bewußtsein hat, daß jeder seiner Gründe durch eine ganze Schaar anderer aufgewogen werden kann, so begründet der Grund eben keine Wahrheit, die auf diesem Standpunkte ja gar nicht zu suchen ist, sondern nur eine „probable Ansicht, welche indessen zur Sicherheit des Gewissens hinreiche." Dies ist nun die Lehre der Jesuiten, welche Paskal[2]) mit so scharfer Geißel züchtigt. „Es sei dieselbe, (läßt er einen Révérend Père sagen), die

1) Hegel: Rechtsphilosophie S. 140, 141.
2) Les Provinciales, 5ième lettre.

Basis und das ABC ihrer ganzen Moral." Die weitere Ausführung aber, die jener davon macht, ist folgende: „Da es nur auf den Schein ankommt, so reicht auch der nichtigste Grund hin, sei es auch nur die Ansicht eines einzigen Gelehrten. Denn da ein Gelehrter viel über seinen Gegenstand nachgedacht hat, so kann seine Ansicht nicht ohne einigen Grund sein. Widersprechen sich mehrere Gelehrte, so macht jeder seine Ansicht probabel; und die Wahl ist nicht schwer, sie trifft dann diejenige Ansicht, welche einem am meisten gefällt, auch wenn die andere probabler ist, selbst wenn sie sichrer ist, oder Beides zusammen. Ja wenn man einen Jesuiten um Rath fragt, so darf er sich für die nach seiner Ansicht minder probable Meinung entscheiden, wenn er glaubt, daß sie dem Fragenden angenehmer sein werde. Indem die Gelehrten nun ferner über jede Materie entgegengesetzte Ansichten haben, so hilft jedesmal die eine, ohne daß die andere schade." Und so ist denn die letzte Spitze dieser Ansicht, daß der Beichtvater unter der Gefahr, eine Todsünde zu begehen, denjenigen freisprechen müsse, welcher einer probablen Meinung gefolgt ist.

c. Im Probabilismus ist indessen der Schein des Guten als Schein gesetzt, d. h. als ein zu Negirendes, der Handelnde will ihn gar nicht mehr hervorbringen, sondern indem jeder ihn als Schein weiß, so ist er für keinen mehr Schein des Guten und die Heuchelei insofern entlarvt[1]; womit diese Umkehrung aber dazu fort geht, daß der aufgehobne Schein die Wiederherstellung des Guten ist. Alles nämlich, was als Schein des Guten gesetzt wurde, war nur ein bestimmter Inhalt, welcher durch die Dialektik seiner Gründe sich nicht als gut erhalten konnte. Da nun das Gute dadurch, daß der Schein, d. h. das Böse erkannt wird, sich verwirklicht, dieses Wirklichwerden aber nicht dem so eben negirten besonderen Inhalt begegnen kann, so haben wir das Gute als abstrakt Allgemeines gewonnen. Es wird jetzt als das allein übrig Bleibende gewollt, und selbst zum guten Grunde für die Rechtfertigung jedes bestimmten Handelns erhoben.

---

1) Hegel: Phänomenologie S. 611—619.

C. Die Umkehrung des Bösen in Gutes ist hiemit eingeleitet. Im Gewissen sahen wir nämlich die einzige Quelle des Guten, wie des Bösen; und wenn eine Handlung böse war, weil sie aus dem abstrakten Fürsichsein des Subjekts hervorging, so ist sie eben dadurch auch gut, weil auf dieser letzten Stufe der moralischen Freiheit nichts an und für sich Pflicht ist, sondern eine Handlung als gut und pflichtmäßig nur durch den Richterspruch der wissenden Subjektivität anerkannt wird. Jede Handlung ist also einerseits zwar, in ihrem bestimmten Dasein, als böse auszusprechen, weil sie immer auf Befriedigung eines Triebes geht, und als bestimmtes Dasein, in eine Menge von Seiten sich zersplittert, nach welchen allen hin sie böse ist. Zugleich hat aber in ihr das Subjekt sich selbst bestimmt. Es hat als Gewissen bei der Handlung das Gute überhaupt gewollt, und dadurch ist sie eine gute. Hieraus erhellt indessen, daß diese moralische Erlösung vom Bösen selbst noch die höchste Spitze des Bösen ist, welches gerade in seiner Auflösung noch die abstraktesten Formen hervorbringt.

1. Die erste dieser Formen, daß jeder Inhalt durch das Wollen des abstrakten Guten [1]) selbst zu einem guten werde, ist nun näher zu erörtern.

a. Die Kasuisten, welche Paskal angreift, nannten dieses sich Hinkehren zum Guten und Abwenden vom Bösen die Richtung der Absicht, (la direction d'intention). [2]) „Das allein, sagten sie, sei unverzeihlich und teuflisch, die formelle Absicht des Sündigens zu haben, ohne andern Zweck in der Sünde, als die Sünde selbst. Aber dadurch werde die Sünde entfernt, daß man seine Absicht auf das Gute richte, und vom Bösen abziehe. Ein Beispiel möge die Sache erläutern. Das Duell ist also zwar verboten, wenn mich indessen jemand fordert, so darf ich freilich nicht die Herausforderung

1) Hegel: Rechtsphilosophie S. 141.

2) Les Provinciales, 7ième lettre: Sachez donc, que ce principe merveilleux est notre grande méthode de diriger l'intention, dont l'importance est telle dans notre morale, que j'oserois quasi la comparer à la doctrine de la probabilité.

annehmen, wohl aber an die bestimmte Stelle mich begeben; denn was für ein Böses ist es, auf einem Felde spazieren zu gehen, und dort einen Menschen zu erwarten? Ich lenke hiemit meine Absicht von dem Bösen ab. Wenn jener mich nun angreifft, so vertheidige ich nur mein Leben, wie durch das Duell überhaupt meine Ehre. Ich richte also meine Absicht auf ein Gutes; und durch diese Richtung verschwindet das Böse und verkehrt sich in Gutes."

b Es kommt also bei einer jeden Handlung, sie möge noch so verbrecherisch sein, noch so viel Pflichten verletzen, nur darauf an, eine positive Seite daran herauszuheben [1]); z. B. beim Raubmord die Sorge für meine Familie u. s. w., um durch die Richtung der Absicht darauf die Handlung zu einer guten zu machen. Ein anderes Beispiel ist Mord aus Vaterlandsliebe, um einen dem Vaterlande höchst verderblichen Menschen aus der Welt zu schaffen. Diese Seite der Handlung wird dann für die allein wesentliche ausgegeben, und aller übrige Inhalt gegen sie zu einem unwesentlichen herabgesetzt. Dieser Standpunkt ist nun allein von den Jesuiten mit Konsequenz zum Prinzip der Moral erhoben worden, indessen auch in unsrer Zeit, wenn gleich nicht wissenschaftlich ausgebildet, doch als Gesinnung sehr verbreitet, wie sich denn auch fürchterliche Wirkungen dieses Prinzips im Leben hie und da gezeigt haben. Auf diese Weise ist nämlich der Unterschied von gut und böse völlig aufgehoben. Denn an jeder Handlung kann man so eine positive Seite herausheben, welche sie als gut behaupten läßt, ja jede Handlung ist, als solche, die positive Befriedigung des Subjekts, und somit nach jeder ihrer Seiten, welche man auch heraushebe, gut. „Es reicht eine höchst geringe Verstandesbildung dazu hin, um, wie jene gelehrten Theologen, für jede Handlung eine positive Seite, und damit einen guten Grund und Absicht herauszufinden. So gäbe es also keinen bösen Menschen mehr; denn niemand will das rein Negative", wenn nicht diese Richtung auf das abstrakte Gute vielmehr das Böse

1) Hegel: Rechtsphilosophie S. 142, 143.

selbst wäre, weil das Subjekt willkürlich jede Bestimmung als das gewollte Gute herausheben kann.

c. Indem nun an der konkreten Handlung die eine Seite derselben, auf welche die Absicht sich richtet, als die wesentliche, für gut gehalten wird, so ist sie der Zweck, welchen sich das Subjekt vorsetzte, die anderen aber, als das Unwesentliche, nur durch sie Gesetzte und von ihr Abhängige, die Mittel für den Zweck. Da diese aber ihre Substanz nur im Zwecke haben, und daher mit ihm stehen und fallen, so ergibt sich hieraus der berüchtigte Grundsatz, der Zweck heilige die Mittel[1]), und zur Ausführung einer guten Absicht seien alle Mittel erlaubt; denn es komme nur auf das Wesentliche oder den Zweck an. „Wenn aber der Zweck in Wahrheit heilig ist, so sind es auch die Mittel; wenn sie nämlich in Wahrheit Mittel sind." Denn diese sind in der That nur die Erscheinung der Substanz des Zwecks. „Wird dieser Satz aber in dem Sinne genommen, daß, was schlechthin nicht Mittel ist, z. B. etwas zu verletzen, also ein Verbrechen zum Mittel gemacht werde, so hat die Heiligkeit des Zwecks, welcher solch eines Mittels benöthigt ist, dann keinen andern Sinn, als daß er der subjektiven Meinung gut scheine, wie beim Wollen des abstrakt Guten."

2. Dieser Schein des Bewußtseins ist also jetzt in der That ohne weitere Vermittelung Prinzip des Guten und der Handlung geworden, und das Böse dadurch schon allein gut, daß man in der Meinung handelte, es sei gut, — das Handeln aus Ueberzeugung.[2])

---

1) Hegel: Rechtsphilosophie S. 143—145. Auch diesen Satz vertheidigen, nach Paskal, die Jesuiten: Nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin. Diese ganze jesuitische Moral heißt aber darum Kasuistik, und sogar mit mehr Recht, als der früher so bezeichnete Standpunkt, weil erst sie sich als der, und zwar einzige, Weg zeigt, die Kollisionen der Pflichten (cas de conscience), wenn gleich auf Kosten der wahren Sittlichkeit aufzulösen: denn bei solchen Prinzipien kommt man freilich mit jedem Inhalt zurecht.

2) Hegel: Rechtsphilosophie S. 145—149; Phänomenologie S. 587—597.

a. Der Schein wird also jetzt nicht mehr für Andere hervorgebracht, noch ist er nur für den Handelnden selbst, so daß dieser durch Gründe ihn unterstützen, oder das Böse durch Richtung der Absicht von sich entfernen wollte, sondern die subjektive Meinung bedarf durchaus keiner anderen Begründung, als durch sich selbst. Es ist jedoch dieser Standpunkt vom Gewissen, als solchen, verschieden; denn dieses war die unmittelbare Gewißheit, alle Objektivität und Allgemeinheit des Vernunftgesetzes in sich zu enthalten. Die subjektive Meinung erkennt aber nichts an und für sich Sittliches mehr an. „Sie thut dasselbe, was eine sich so nennende Philosophie, welche die Erkennbarkeit des Wahren im Theoretischen läugnet; denn für den Willen ist das Sittliche das Wahre." Jetzt soll nämlich der Schein alle Wahrheit ersetzen, indem die Ueberzeugungstreue das einzige Erforderniß der moralischen Güte ausmacht. Und da auf diese Weise alles an und für sich Schlechte und Gute verschwunden ist, so „kann von Heuchelei nicht mehr die Rede sein, welche doch voraussetzt, daß es noch ein solches gebe." Auch Fichte [1]) steht mit seiner Lehre vom Gewissen im Ganzen auf diesem Standpunkte der Ueberzeugung, indem er als Grundsatz aufstellt: „Suche dich zu überzeugen, was deine Pflicht ist, und thue, was Ueberzeugung deiner Pflicht ist."

b. Weil jedoch ferner die Ueberzeugung nur die subjektive Gewißheit, und als solche zugleich gesetzt ist, so wird auch mit ihr noch nichts über das objektive Gute ausgesprochen. Dieses bleibt also der Ueberzeugung zufällig, und kann mit ihr übereinstimmen, oder auch nicht. Diese Nichtübereinstimmung der Objektivität mit der Ueberzeugung ist aber ein Irrthum, und so liegt „in der Ueberzeugung die Möglichkeit des Irrthums. Die Ueberzeugung kann irrig und der Mensch also böse sein, indem er seiner Ueberzeugung folgt. Dadurch ist der Fehler indessen auf sein Geringstes reduzirt und der größte Theil der Schuld vom Handelnden abgewälzt. Denn wer kann für einen Irrthum stehen? Ja da die Ueberzeugung das Prinzip ist, so gilt das an und für sich seiende Ge-

1) Sittenlehre, §. 15. S. 211—231.

setz nicht als solches, sondern nur, wenn das Individuum sich von seiner Güte überzeugte." Die Verderblichkeit dieses Prinzips einsehend ist nun Fichte, vermöge seines bessern Sinnes, auch darüber hinausgegangen, indem er das Gewissen auf folgende Weise begründen wollte. „Ist die Ueberzeugung irrig, (sagt er nämlich), so kann ich nur ruhig sein, insofern ich die Irrthümer auch nicht einmal für möglich halte, selbst nicht bei einer unendlichen Existenz. Aber das ganze System meiner Ueberzeugung kann irrig sein. So ist die Moralität vom Zufall abhängig, wenn es kein absolutes Kriterium der Richtigkeit meiner Ueberzeugung über Pflicht gibt." Dieses sucht er nun so festzustellen: „Da das Sittengesetz ist, so muß es auch ein Kriterium desselben und eine Erkenntniß der Pflicht geben. Indem nun der sittliche Trieb uns in jedem Momente zum Handeln bestimmen will, so geht er auf Erkenntniß dessen, was geschehen soll. Findet er diese, so fällt der Trieb nach der Erkenntniß und die Erkenntniß zusammen. Das ursprüngliche Ich und das wirkliche sind in Harmonie; und diese ist ein Gefühl. Solches unerschütterliche Gefühl der Wahrheit und Gewißheit ist nun das absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung von Pflicht." Und Fichte setzt hinzu, daß es aus einem Zusammentreffen der Urtheilskraft mit dem sittlichen Triebe entstehe. Damit sind wir aber noch nicht viel von der Stelle gekommen; denn Gefühl und Ueberzeugung fallen so ziemlich zusammen. Fichte scheint somit zum Prinzip des Hutcheson zurückzukehren. Nun schließt er aber: „Die Erkenntniß ist Erkenntniß des Endzwecks der Dinge, eine Ueberzeugung wird nun durch das Gewissen nicht eher gebilligt, als bis sie die Einsicht in den Endzweck des Dinges enthält; und diese Erkenntnisse sind zugleich diejenigen, welche das moralische Betragen leiten. Das Sittengesetz geht sonach darauf, jedes Ding nach seinem Endzwecke zu behandeln." Damit fällt Fichte indessen in das klarkische Prinzip der Schicklichkeit der Dinge zurück.

c. Jene Möglichkeit des Irrthums ist also auf diese Weise nicht aufzuheben; und sie zeigt überhaupt die Negativität dieses ganzen Standpunkts auf. Denn einerseits soll die

Ueberzeugung das absolut Hohe sein, die Quelle aller Selbstbestimmung, und andererseits ist sie nur ein Irrthum, ein zufälliges Verhalten, was so oder so sein kann. „Es treten daher dieser einzelnen Ueberzeugung eine Menge anderer Ueberzeugungen gegenüber, welche sie für falsch ausgeben. Und das Prinzip der Ueberzeugung ist daher im größten Widerspruch mit sich; denn indem es die Ueberzeugung als das Absolute ausspricht, so muß es die Ueberzeugung der Andern anerkennen, welche den aus Ueberzeugung Handelnden als Verbrecher strafen, dieser also zugeben, daß sie ganz Recht daran thun." In diesem Resultate des Widerspruchs ist somit dies vorhanden, daß die Ueberzeugung, wie das Nichtigste, so auch das Höchste ist. Der Handelnde weiß, daß mit seiner Ueberzeugung nichts gesagt ist, und doch setzt er sie als das absolute Prinzip seines Handelns. Diese äußerste Zerrissenheit des Subjekts und abstruseste Form des Bösen ist von Friedrich von Schlegel mit dem Namen der Ironie bezeichnet, und selbst noch zu einem Prinzipe des Handelns erhoben worden. [1])

3. Diese sich als das Höchste wissende Subjektivität [2]) ist aber nothwendig der letzte Standpunkt der Moral, ehe sie in eine höhere Stufe übergeht, indem sie die Vollendung der subjektiven Freiheit in sich schließt.

a. Die Ironie ist daher das Wissen um das Gesetz der Pflicht; eben so weiß sie dasselbe aber als nichtig, und wenn dennoch gehandelt wird, so geschieht es mit dem Bewußtsein dieser Nichtigkeit. Das Prinzip des Ironischen ist also: „Ihr nehmt ein Gesetz in der That und ehrlicher Weise als an und für sich seiend. Ich bin auch dabei und darin, aber auch noch weiter, als Ihr, ich bin auch darüber hinaus, und kann es so oder so machen."

Diese Ironie ist nun wesentlich von dem oben beschriebenen der Tugend der Aufrichtigkeit entgegengesetzten Laster gleiches Namens verschieden. Denn dort war sie nur eine Manier des Gesprächs im geselligen Umgang, deren sich auch So-

1) Hegel Rechtsphil. S. 150.
2) Ebendaselbst S. 149—153.

krates, selbst für edlere Zwecke, bediente, indem er die Nichtigkeit nichtiger Sophismen aufzudecken sich bestrebte. Hier ist aber eine Nichtigkeit des absoluten Inhalts der Pflichten bezweckt. Die Ironie ist also die Eitelkeit alles dieses Inhalts, wo nichts übrig bleibt, als das Ich, welches sich in diesem Vernichten selbst genießt. Sie ist daher auf gewisse Weise das Gegentheil der Ironie der Alten, welche sich selbst, wenn gleich nur scheinbar verkleinert. Freilich verkleinert auch die moderne Ironie sich einerseits, indem sie ihre Ueberzeugungen, Handlungen u. s w. aufgibt, weiß aber andererseits ihr abstraktes Ich auch als das Absolute, und ist eben die subjektive Eitelkeit wegen dieses Wissens.

Die Frechheit dieses sich als die alleinige Macht wissenden Subjekts zeigt sich denn auch unter andern als ein Hauptgedanke der „Lucinde": „Nichts ist toller, als wenn die Moralisten Vorwürfe über den Egoismus machen. Denn welcher Gott kann dem Menschen ehrwürdig sein, der nicht sein eigner ist." [1]) Näher ergibt sich aber der Standpunkt der Ironie aus den Behauptungen: „daß man sich im Genusse des Daseins über alle endlichen Zwecke und Vorsätze erheben müsse; [2]) daß das Höchste also die göttliche Faulheit sei, [3]) und daß man nur in der heiligen Stille der ächten Passivität sich an sein ganzes Ich erinnern könne, welches bloße Vegetiren dann das eigentliche Leben und die wahrhafte Religion sei;" [4]) denn weil die Ironie alle bestimmten Aeußerungen des Ich negirt, so vertieft sie sich nicht in die Wirklichkeit, um zu thun, was sie als fruchtlos anerkennt.

b. Auf der anderen Seite muß sie sich aber als das Absolute setzen, und will also in ihrer Eitelkeit auch von Andern als dieses Absolute anerkannt sein. Sie muß sich daher äußern. Das einzige Element der Aeußerung indessen, das noch nicht getrübt worden, ist die selbst im Allgemeinen verbleibende Aeußerung des Ich, das Denken, welches ja, als für Andere gesetzt, zum Sprechen wurde. Das ironische Bewußtsein lebt also nicht nur

---

1) S. 90.
2) S. 87, 88.
3) S. 77.
4) S. 85.

in der Selbstgefälligkeit seines moralischen Werthes, sondern spricht denselben auch gegen Andere aus [1]) und diese gegen es. „Dieser einsame Gottesdienst ist zugleich wesentlich Gottesdienst einer Gemeinde. Der Geist und die Substanz ihrer Verbindung ist die gegenseitige Versicherung von ihrer Gewissenhaftigkeit und guten Absicht, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit und das Laben an der Herrlichkeit des Wissens und Aussprechens, des Hegens und Pflegens solcher Vortrefflichkeit." [2])

„Sollte daher, (heißt es ungefähr in den Monologen), der misgünstige Zufall es z. B. verhindern, daß ich die schon jetzt mir im Geiste erkorne Geliebte finde, und der Welt das Muster eines ehelichen Lebens darstelle, so beklage ich lediglich die Welt, welche um solch hohes Beispiel vom Schicksal betrogen wird." Sein eignes Loos beklagt das Ich aber keinesweges; denn es nimmt dies feierliche Aussprechen vor der Welt für die wirkliche Leistung des Beispiels, das es derselben schuldig ist. „Durch dies Aussprechen wird das Selbst zum geltenden und die Handlung zur ausführenden That. Die Andern lassen die Handlung um dieser Rede willen, worin das Selbst als das Wesen ausgedrückt und anerkannt ist, gelten."

c. Diese Entäußerung des Ich durch die Rede ist aber eine ganz ideelle, wirklichkeitslose, worin es zu keinem reellen Andersein kommt. Die Rede ist die ganz allgemeine, vom Wesen ununterschiedene Erscheinung, und ist „als Gegenstand, das vollkommen Durchsichtige, das eigne Selbst des Subjekts, dessen Bewußtsein daher nur Wissen von sich ist. Alles Leben und alle geistige Wesenheit ist in dies Selbst zurückgegangen, und hat seine Verschiedenheit von dem Ichselbst verloren. Die Welt, welche das moralische Ich sich jetzt erschafft, ist nur seine Rede, die es eben so unmittelbar vernommen, und deren Echo nur zu ihm zurückkommt. Es fehlt ihm die Kraft der

1) Der Standpunkt der oben angeführten „Monologe," wo in der Vorrede diese Mittheilung als das köstlichste Geschenk angesehen wird, was ein Mensch dem andern machen könne.

2) Hegel, Phänomenologie S. 605.

Entäußerung, die Kraft, sich zum Dinge zu machen, und das Sein zu ertragen. Es lebt in der Angst, die Herrlichkeit seines Innren durch Handlung und Dasein zu beflecken, und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit." [1])

Die schöne Seele, (denn eine solche ist das Ich auf diesem Standpunkte) [2]), sagt daher in der Lucinde [3]) zu der Moralität: „sie habe mehr Gemüth als diese, welche mit Thränen in den Augen bekenne, daß sie tugendhaft sei und immer größere Fortschritte in der Anstrengung mache." Der schönen Seele fehlt nämlich der Glaube an die Möglichkeit solcher Fortschritte. Auf der andern Seite will das Ich sich aber äußern, um sich auch wirklich als das Absolute zu setzen, als was es sich in sich weiß. „Der hohle Gegenstand, den es sich erzeugt, erfüllt es daher nun mit dem Bewußtsein der Leerheit; sein Thun ist das Sehnen, das in dem Werden seiner Selbst zum wesenlosen Gegenstande sich nur verliert, und über diesen Verlust hinaus, und zurück in sich fallend, sich nur als Verlornes findet. In dieser durchsichtigen Reinheit ihrer Momente verglimmt die schöne Seele in sich und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst." [4]) In der Lucinde wird diese Sehnsucht aber wieder als das Höchste gesetzt: „Die ewige Sehnsucht nach der ewigen Jugend sei unvergänglich; [5]) und der menschliche Geist dabei der Proteus, in dessen Innerstem die schaffende Willkür ihr Zauberspiel treibe. [6]) Nur in seinem Suchen finde daher der Geist des Menschen das

1) Hegel: Phänomenologie S. 607 und 608.

2) Die wissenschaftliche Form, wo dieser Standpunkt isolirt erscheint, findet sich in Novalis: Fragmente, Philosophie und Physik; wo besonders S. 129 — 147 zerstreute Aeußerungen in Bezug auf das Praktische vorkommen.

3) S. 47.

4) Hegel, Phänomenologie S. 608, 609.

5) S. 212,

6) S. 213, 214.

das Geheimniß, welches er sucht,[1]) nur in der Sehnsucht die Ruhe.[2])"

Es sind hiemit für das moralische Bewußtsein selbst die höchsten Gegensätze versöhnt, wie sich dies denn namentlich in dem Grundgedanken der Lucinde auf die höchst verkehrte Weise ausdrückt, daß „in der sinnlichen Liebe, als solcher, die höchste Blüthe des geistigen Lebens enthalten sei, und das Räthsel des Daseins sich löse,[3]) welches eben darin liege, daß die äußersten Enden der zügellosen Lust und der stillen Ahndung sich zusammen fassen."[4])

Die tiefere Versöhnung aber, welche die Philosophie anzuerkennen hat, ist uns zugleich selbst aus der Entwickelung dieses Standpunkts der sich als das Höchste wissenden Subjektivität hervorgegangen. Und so sahen wir denn in der That in der schönen Seele das Beginnen einer edleren Subjektivität,[5]) und die Auflösung des Bösen. Denn wie sich das an und für sich seiende Gute einerseits bis zur Spitze der Subjektivität im Gewissen hinaufgetrieben hatte, welches allen Inhalt verflüchtigte, so hat sich jetzt andererseits diese Verflüchtigung selbst wieder verflüchtigt. Die schöne Seele hält die Bestimmung aus sich für das Unreine; sie bleibt also in ihrem Innern, in ihrer an sich seienden Substanz. Sie handelt nicht, nicht weil sie das Gute nicht will, sondern weil sie es nicht vollbringen kann, „indem alles Schöne und Gute schon da ist, und sich durch eigne Kraft erhält.") Da sich also jedes Extrem zum andern fortbewegt hat, das an sich seiende Gute zum Gewissen, und dieses zum Ansich der schönen Seele, so haben sich „beide relative Totalitäten zur absoluten Identität integrirt, indem eben diese für sich in ihrer Eitelkeit verschwebende Subjektivität der

1) S. 264.
2) S. 286.
3) S. 207.
4) S. 18.
5) Hegel, Rechtsphil. S. 153. — Besonders, wie sie Göthe beschreibt, Wilhelm Meisters Lehrjahre, sechstes Buch: Bekenntnisse einer schönen Seele.
6) Schlegel, Lucinde S. 84.

reinen Gewißheit seiner selbst identisch ist mit der abstrakten Allgemeinheit des Guten; — die somit konkrete Identität des Guten und des subjektiven Willens, die Wahrheit derselben ist die Sittlichkeit." [1])

Wir haben hiemit den blos moralischen Standpunkt verlassen und den Kreis unserer Betrachtungen geschlossen. Denn wir faßten den moralischen Willen sogleich als den nur subjektiven, der sich allein in seinem eignen Innern Dasein verschaffte, der daher, sobald er zur Objektivität übergehn und nicht als Gesinnung bleiben wollte, immer in Widersprüche verfiel; und da die an und für sich seiende Objektivität des Guten für das Dasein der menschlichen Freiheit durchaus wesentlich ist, so werden wir eben durch diese Nothwendigkeit über unsern Standpunkt hinaus in den der Sittlichkeit getrieben. Da dieser jedoch das Resultat von jenem ist, so haben wir den Begriff desselben, und das Verhältniß Beider, so wie ihre Abscheidung von einander noch in einem letzten Kapitel zu entwickeln.

Zur Rechtfertigung dafür aber, daß zur Bezeichnung beider Standpunkte Hegel obige Ausdrücke unterschieden hat, bemerkt er: [2]) „Moralität und Sittlichkeit, die gewöhnlich etwa als gleichbedeutend gelten, sind hier in wesentlich verschiedenem Sinne genommen. Inzwischen scheint auch die Vorstellung sie zu unterscheiden: der kantische Sprachgebrauch bedient sich vorzugsweise des Ausdrucks Moralität, wie denn die praktischen Prinzipien dieser Philosophie sich durchaus auf diesen Begriff beschränken, den Standpunkt der Sittlichkeit sogar unmöglich machen, ja selbst sie ausdrücklich zernichten und empören. Wenn aber Moralität und Sittlichkeit, ihrer Etymologie nach, auch gleichbedeutend wären, so hinderte dies nicht, diese einmal verschiedenen Worte für verschiedene Begriffe zu benutzen."

---

1) Hegel, Rechtsphil. §. 141.
2) Ebendaselbst §. 33.

Drittes Kapitel.

Die Sittlichkeit.

Die moralische Freiheit, welche wir als die nur innere sogleich von Anfang an aufstellten, hat sich nunmehr vollendet, da sie zum Bewußtsein dieser abstrakten Innerlichkeit gekommen ist. Und indem in der letzteren die Abstraktion von allem Inhalt liegt, so muß die Moral als das Formelle des Willens überhaupt aufgefaßt werden. Denn der Inhalt des Handelns verschwand uns immer unter der Hand, sobald wir ihn näher bestimmen wollten. Was aber übrig blieb, war die innre Disposition des Gemüths, die Fertigkeit des Guten, das Bewußtsein der Pflicht, die Gewißheit der Selbstentscheidung u. s. w. Alle diese Bestimmungen, zusammengenommen mit den noch formelleren des ersten und zweiten Buches, sind nun die den sittlichen Inhalt begleitenden Formen. Er selbst darf jedoch, als Inhalt, nicht dies blos Subjektive sein, sondern muß eine an und für sich seiende Existenz haben. Zu ihr konnte sich indessen der reine Formalismus des moralischen Standpunkts nur durch Aufhebung seiner selber fortbewegen. Und die Betrachtung, wie die Sittlichkeit jetzt als das Ineinander der ansichseienden Substanz und der fürsichseienden Subjektivität erscheine, ist nun darum noch hier vorzunehmen, weil erst mit dieser Identität die Form des sittlichen Handelns ihre Vollendung erreicht hat; wogegen die Darstellung des Inhalts freilich über die Schranken unserer Disziplin hinaus liegt.

Wie sich nämlich der Begriff des Guten schon bisher nach den verschiedenen Standpunkten, welche wir erreichten, modifizirte, so gewinnt er auch hier noch eine neue Bedeutung und beschließt mit derselben die Lehre vom höchsten Gute. Denn die Befriedigung der Naturtriebe hat durch das Wollen und die gute Absicht des Subjekts, durch das Gewissen desselben, wieder eine positive Seite gewonnen. Sie gelten als gut, und zwar sind sie es nicht unmittelbar, sondern vermittelst der freien Selbstbe-

stimmung des Subjekts. Auf der andern Seite verharrt dieses nicht in seinem abstrakten Fürsichsein, sondern kehrt zu einem festen Ansich, dem Naturtriebe, zurück. Dieser ist auf diese Weise wieder mit dem Guten versöhnt, und in den an und für sich seienden Endzweck aufgenommen worden. Wir haben also für das Individuum eine feste Substanz gewonnen, welche als die Naturtriebe nicht ausschließend, zugleich der subjektive Zweck des Individuums ist.

Dieses verhält sich daher bei seiner absoluten Selbstbestimmung aus sich doch zu einem über das Belieben des Einzelnen erhabenen Guten, und der Standpunkt der sittlichen Freiheit ist somit das Ineinander der blos objektiven Freiheit des Rechts und der nur subjektiven der Moral. „Diese Identität der beiden eben so auch erhaltenen Momente des Begriffs der Freiheit ist die Idee derselben. Das Dasein der Freiheit, welches unmittelbar als das Recht war, ist in der Reflexion des Selbstbewußtseins zum Guten bestimmt; das Dritte, hier in seinem Uebergange als die Wahrheit dieses Guten und der Subjektivität, ist daher eben so sehr die Wahrheit dieser und des Rechts. Das Sittliche ist subjektive Gesinnung aber des an sich seienden Rechts.“ [1]) Die formellen Bestimmungen dieser Idee des Freiheitsbegriffs sind aber kurz folgende.

A. „Indem die Idee der Freiheit, als Totalität, der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit ist, so muß jede Seite für sich

---

1) Hegel, Philosophie des Rechts §. 141, Anmerkung. — Diesen höchsten, erst von Hegel durchgeführten Standpunkt der Sittlichkeit hat Schelling nur angedeutet, indem er (Philosophie und Religion, S. 61, 62) die Bestimmung des Vernunftwesens nicht darin sieht, dem Sittengesetze als ein Abhängiges zu unterliegen, sondern in der Gesetzmäßigkeit zugleich seine absolute Freiheit zu bewahren: welche Identität des Einzelnen mit dem absoluten Urbilde dann die höchste Seligkeit sei, so daß diese nicht ein Accidenz der Tugend, sondern die Tugend selber ausmache. Und so hat auch Solger diesen Standpunkt, ohne ihn weiter zu entwickeln, in einzelnen Aeußerungen ausgesprochen. (Ueber die Bestimmung der Philosophie, in seinen nachgelassenen Schriften Bd. II., herausgegeben von Tieck und Raumer.)

als Totalität der Idee erscheinen;" [1]) und zwar betrachten wir zuerst das Moment der objektiven Sittlichkeit.

1. „An die Stelle des abstrakten Guten tritt die durch die Subjektivität als unendliche Form konkrete Substanz." Diese sittliche Substanz [2]) ist daher nicht das Unwirkliche, sondern die absolute Gegenwart der Substanz, welche in „an und für sich seienden Gesetzen und Einrichtungen" vorhanden ist. „Sie ist, und zwar im höchsten Sinne der Selbstständigkeit, — eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht für das Subjekt, als das Sein der Natur, weil die Naturdinge nur auf die ganz äußerliche und vereinzelte Weise die Vernünftigkeit darstellen, und sie unter die Gestalt der Zufälligkeit verbergen." Da aber diese Substanz jetzt die Macht hat, sich ins Dasein überzusetzen, so muß sie die Bestimmtheit in sich enthalten, ohne daß die Reinheit des Guten dadurch getrübt werde. „Sie setzt daher Unterschiede in sich, welche hiemit durch den Begriff bestimmt sind, und wodurch das Sittliche einen festen Inhalt hat."

2. Indem der besondere Inhalt so dem allgemeinen Begriffe des Guten immanent ist, entfaltet sich die sittliche Substanz zu einem „Systeme dieser Bestimmungen der Idee, und dies macht eben die Vernünftigkeit derselben aus. Es ist auf diese Weise die Freiheit oder der an und für sich seiende Wille, als das Objektive, ein Kreis der Nothwendigkeit, dessen Momente die sittlichen Substanzen sind, welche das Leben der Individuen regieren, und in diesen, als ihren Accidenzen, ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben." [3]) Und da der besondere Inhalt dieses Kreises der sittlichen Mächte das in die Form der Vernünftigkeit erhobne System der Triebe ist, so sind diese jetzt mit der Vernunft völlig ausgesöhnt. Die sittlichen Mächte sind also nicht nur geistig, sondern enthalten eben so die zur Geistigkeit verklärte natürliche Seite, und als diese übergreifenden alles bestimmenden Gewal-

1) Hegel, Rechtsphil. §. 142, 143.
2) Ebendaselbst §. 144, 146.
3) Ebendas. §. 145.

ten, haben die Alten sie zu ihren Göttern erhoben. Liebe, Ehe, Reichthum, Staat, Krieg u. s. w. verehrten sie daher als solche Göttergestalten.

Diese sittlichen Substanzen, welche die Gegenstände des Familienrechts, der Staatswissenschaft u. s. w. sind, ziehen nun einige Moralisten noch als Lehre von den Gütern in die Moral. So soll nach Scheiermacher[1]) diese Lehre als das Dritte zu Tugend und Pflicht, (an die Stelle des Gewissens, wie wir eintheilten), gesetzt werden, und Ehe, Staat, Kunst, Kirche und Wissenschaft enthalten. Und in der That ist nicht zu verkennen, daß allen diesen Verhältnissen der Begriff des Guten zum Grunde liegen bleibt, ja daß sie erst die wahrhafte Realisation des Guten sind gegen das abstrakt Innerliche der tugendhaften, pflichtmäßigen und gewissenhaften Gesinnung, so daß die Politik und die anderen Wissenschaften die Moral gewissermaßen ergänzen und vervollständigen, indem sie ihre Einseitigkeit aufheben; aber man sieht zugleich auch, daß, wenn wir sie noch hier darstellen wollten, wir das Gebiet der Moral über seine natürlichen Grenzen vorrücken, und dann nicht nur die Politik, sondern eben so die Aesthetik, Theologie und überhaupt die ganze Philosophie umfassen würden.

Denn wenn gleich alle diese Wissenschaften und Thätigkeiten des Geistes als Momente des höchsten Gutes aufzufassen sind, und die Familie z. B. den ethisirten Geschlechtstrieb, der Staat den ethisirten Trieb nach Geselligkeit, Recht u. s. w. darstellen, so entwickeln doch zugleich jene Wissenschaften den Begriff des höchsten Gutes auf eine ihnen eigenthümliche und zwar tiefere Weise, als das bestimmte Prinzip der Moral es zuläßt. Die Lehre von den Gütern noch in die Moral zu ziehen, ist also einerseits ein richtiger Blick, und die durchgeführte platonische Ansicht, nach welcher in den oben angezognen Stellen die drei substantiellen Standesverhältnisse der Arbeiter, Wächter und Herrscher mit den Tugenden der Mäßigkeit, Tapferkeit

---

1) Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 231 flg.; ferner 404, 412 flg. Und Schwarz folgt ihm hierin gänzlich (christl. Ethik §. 109 — 128.)

und Weisheit paralleliſirt und die Gerechtigkeit als die Harmonie derſelben, vermöge welcher jeder das ihm zukommende Werk vollbringe, aufgefaßt wurde. Andererſeits liegt aber darin ein Vermiſchen der Standpunkte, welches die Philoſophie nicht dulden darf. Denn wenn ſie freilich die weſentliche Beziehung aller Wiſſenſchaften aufzuweiſen hat, ſo muß ſie doch auch das geſonderte und beſtimmte Prinzip einer jeden feſthalten, damit derſelben ihr Recht widerfahren, und ſie ſich in ihrem Felde unangefochten bewegen könne.

Indeſſen ſcheint die chriſtliche Moral dagegen doch die Anſicht zu unterſtützen, daß in der Moral mehr, als nur die ſubjektive Form des höchſten Guts entwickelt werden müſſe. Denn ſie faßt das höchſte Gut in einer viel konkreteren Bedeutung, nämlich als das göttliche Leben ſelber auf. Dieſer Einwand iſt aber ſchon durch die obige Bemerkung erledigt, daß die chriſtliche Moral die Grenzen der Moral, als ſolcher, überſchreitet, indem ſie durch ihre Anwendung auf den höchſten Standpunkt des Geiſtes ſich einem erweiterten Prinzipe ſubordinirt, während dies der reinen Moral nicht geſtattet werden kann.

3. Dieſe beſonderen ſittlichen Mächte, welche wir ſo eben einem höheren Gebiete vindizirt haben, ſind aber alle in der Einheit mit der allgemeinen ſittlichen Subſtanz gehalten. Dieſe Identität der Beſonderheit und Allgemeinheit iſt nun die Einzelheit.[1]) Oder indem die beſonderen Mächte, wegen ihrer Beſonderheit, ihren Stoff und Inhalt an der Subjektivität des Einzelnen (ſeinen natürlichen Trieben) haben, ſo ſind ſie im Einzelnen, als ſeine Empfindungen oder inneren Regungen, und kommen erſt in ihm zur Wirklichkeit, da ſie ſonſt nur leere Abſtraktionen bleiben würden. Und weil dieſe Regungen eben ſo als Mächte des Subjekts anerkannt ſein müſſen, ſo werden ſie ſein Pathos, durch welches getrieben es vollbringt, was es vollbringt. Es ergibt ſich hieraus aber, daß in dieſem Daſein der objektiven Freiheit eben ſo das Moment der ſubjektiven erhalten iſt.

---

1) Hegel Logik, Th. III, S. 64 flg.

B. Dies ist das sittliche Selbstbewußtsein,[1]) als die zweite Seite der Sittlichkeit.

1. Indem das Selbstbewußtsein die reine Form der Thätigkeit ist, den sittlichen Inhalt zu verwirklichen, so ist derselbe nicht nur äußerlich in dasselbe hineingelegt, sondern als bewegendes Pathos, gibt das Subjekt „das Zeugniß des Geistes von ihm, als von seinem eignen Wesen, in welchem es sein Selbstgefühl hat, und darin als in seinem von sich ununterschiedenen Elemente lebt.“[2]) Dies unmittelbare Zeugniß und Beistimmen des Subjekts für den Inhalt der sittlichen Substanz ist das wahrhafte Gewissen,[3]) welches hier erst eintreten kann, da vorher das Gewissen nur böse war, oder auch gut im Sinne der Sicherheit, d. h. als formelle Uebereinstimmung mit sich, obgleich der Inhalt des Guten nie zu bestimmen war. „Das wahrhafte Gewissen ist dagegen die Gesinnung, das was an und für sich gut ist, zu wollen; es hat daher feste Grundsätze, und zwar sind ihm diese die für sich objektiven Bestimmungen und Pflichten.“ Dies Gewissen bleibt also nicht subjektiv, wie das moralische, sondern hat an den vorhandenen sittlichen Mächten, die es nicht abändern kann, eine feste Richtschnur und objektive Garantie.

2. Indem das Individuum diese an und für sich seienden Bestimmungen, als die seinen Willen verbindenden substantiellen Mächte anerkennt, werden sie zu Pflichten desselben; und erst auf diesem Wege ist eine immanente Pflichtenlehre[4]) möglich, wogegen der Inhalt der bisherigen Pflichten dem leeren Prinzip des Pflichtgesetzes äußerlich blieb. „Die ethische Pflichtenlehre, d. h. wie sie objektiv ist, muß daher die systematische Entwickelung des Kreises der sittlichen Nothwendigkeit sein. Der Unterschied dieser Darstellung von der Form einer Pflichtenlehre liegt allein darin, daß Familie, Stand, Staat u. s. w. sich als die nothwendigen Verhältnisse ergeben, hiebei stehen geblie-

1) Hegel Rechtsphil. §. 146.
2) Ebendaselbst §. 147.
3) Ebendaselbst §. 137.
4) Ebendaselbst §. 148.

geblieben und nun nicht zu jedem derselben noch der Nachsatz gefügt wird: also ist diese Bestimmung für den Menschen eine Pflicht."

Diese immanente Pflichtenlehre aber noch in die Moral zu ziehen, wäre derselbe Misgriff, als wenn man die Lehre von den Gütern, wie sie Schleiermacher bestimmt, darein aufnehmen wollte. Denn das, was in dieser Pflichtenlehre allein der Moral zukommt, ist jene blos formelle Bestimmung des Pflichtbegriffs, oder die langweilige Tautologie des so eben angeführten Nachsatzes. Dennoch haben einige Moralisten[1]) diese Verhältnisse unter dem Namen der besonderen Pflichten als Anhang der Moral hinzugefügt: so z. B. die Pflichten der Eheleute, der Eltern und Kinder; ferner die Pflichten des besonderen Berufs, des Gelehrten, des Predigers, des ästhetischen Künstlers, des Staatsbeamten, der niedern Volksklassen; — in welcher Ordnung Fichte diese besonderen Pflichten aufzählt. Von jeder dieser Pflichten kann aber wieder nicht mit Gründlichkeit gesprochen werden, ohne den Begriff aller dieser Verhältnisse, der Familie, des Staats u. s. w. genau zu entwickeln; was doch niemand als zur Moral gehörig wird behaupten wollen.

Indem die Pflicht aber hier eine objektive, an und für sich seiende Existenz gewonnen hat, könnte es scheinen, als ob die subjektive oder moralische Freiheit damit verschwunden wäre. „Als Beschränkung kann die bindende Pflicht indessen nur gegen die unbestimmte Subjektivität oder abstrakte Freiheit und gegen die Triebe des natürlichen, oder des sein unbestimmtes Gute aus seiner Willkür bestimmenden moralischen Willens erscheinen. Das Individuum hat aber in der Pflicht vielmehr seine Befreiung theils von der Abhängigkeit, in der es in dem bloßen Naturtriebe steht, so wie von der Gedrücktheit, in der es als subjektive Besonderheit in den moralischen Reflexionen des Sollens und Mögens ist, theils von der unbestimmten Subjektivität, die nicht zum Dasein und der objektiven Bestimmtheit des Handelns kommt und in sich und als eine Un-

1) Unter anderen Fichte: Sittenlehre §. 26—33.

wirklichkeit bleibt. In der Pflicht befreit das Individuum sich daher zur substantiellen Freiheit." [1])

3. Diese Identität des sittlichen Selbstbewußtseins mit seinen objektiven Pflichten, selbst noch als subjektive Bestimmung des Handelnden aufgefaßt, ist „als die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört, Rechtschaffenheit." [2]) Sie unterscheidet sich, obgleich auch Gesinnung, von der Tugend doch dadurch, daß sie nicht blos aus der Subjektivität des Einzelnen geschöpft wird. „Im ungebildeten Zustande der Gesellschaft und des Gemeinwesens kommt deswegen mehr die Form der Tugend, als solcher, vor, weil hier das Sittliche und dessen Verwirklichung mehr ein individuelles Belieben und eine eigenthümliche geniale Natur des Individuums ist, wie denn die Alten besonders von Herkules die Tugend prädizirt haben. Die verschiedenen Seiten der Rechtschaffenheit können indessen eben so gut auch Tugenden genannt werden, weil sie eben so Eigenthum des Individuums sind. Das Reden aber von der Tugend grenzt leicht an leere Deklamation, weil damit nur von einem Abstrakten und Unbestimmten gesprochen wird, so wie auch solche Rede mit ihren Gründen und Darstellungen sich an das Individuum, als an eine Willkür und subjektives Belieben, wendet." [3]) Und wenn selbst Aristoteles, und wir nach ihm, zur Bezeichnung des rechten Maßes immer die Ausdrücke gebrauchten: wann, wo, wie u. s. w. man solle, so ist diese Unbestimmtheit des Sollens erst jetzt in die objektive Substantialität der Rechtschaffenheit versenkt.

C. Die in dieser letzteren gesetzte lebendige Einheit des Subjekts und der sittlichen Macht, ohne Uebergewicht weder des Subjektiven noch des Objektiven, ist aber weiter die Sitte.[4])

1. Diese Sitte ist „die allgemeine Handlungsweise der Individuen, die Gewohnheit derselben, als eine zweite Natur,

---

1) Hegel, Rechtsphil. §. 149.
2) A. a. O. §. 150.
3) Ebendaselbst, Anmerkung.
4) A. a. O. §. 151.

der als eine Welt lebendige und vorhandene Geist, dessen Substanz so erst als Geist ist." In diesem thätigen sittlichen Geiste gelten die Einzelnen nicht mehr als diese Einzelnen, sondern indem ihr Thun ein Allgemeines, die allgemeine Sitte ist, sind sie alle als der eine allgemeine Geist, das wahrhaft Erste, woraus sie entstehen, in welchem sie leben, und worin sie wieder verschwinden. „Der Unterschied des Subjekts von der existirenden Wirklichkeit der Substanz ist nur der zugleich eben so unmittelbar verschwundene Unterschied der Form." [1])

2. Indem so der allgemeine und besondere Wille identisch sind, das abstrakte Recht aber den an sich seienden allgemeinen Willen, die Pflicht dagegen den für sich seienden besonderen Willen, welcher erst den allgemeinen Endzweck aus sich hervorbringen will und soll, darstellt, „so fällt hiemit Pflicht und Recht in eins zusammen, und der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten insofern er Rechte hat." [2]) So hat jeder z. B. das Recht eine Ehe zu schließen, seinen Stand zu wählen, sich in den Staatsverband aufnehmen zu lassen, eben so sind dies aber auch seine Pflichten, und zwar in einer und derselben Rücksicht. „Im abstrakten Rechte dagegen habe ich das Recht, und ein Anderer die Pflicht gegen dasselbe, — im Moralischen soll nur das Recht meines eignen Wissens und Wollens, so wie meines Wohls, mit den Pflichten geeint und objektiv sein." Der ganze moralische Standpunkt zeigte aber noch den Widerspruch beider Seiten.

3. Und da endlich Recht und Pflicht nur im Leben des allgemeinen Geistes, d. h. im Staate, zu dieser Versöhnung gelangen, so müssen wir das Verhältniß der Moral zur Politik also angeben, daß die Moral allein im Staate, d. h. im konkreten Leben der sittlichen Mächte, ihre Bestimmtheit und Anwendung erhalten könne. „Auf die Frage eines Vaters nach der besten Weise, seinen Sohn sittlich zu erziehen, gab daher ein Pythagoreer, (auch Anderen wird sie in den Mund gelegt),

1) Hegel, Rechtsphil. §. 152.
2) A. a. O. §. 155.

die Antwort: Wenn du ihn zum Bürger eines Staates von guten Gesetzen machst." [1]) Und auch Aristoteles und Plato erkennen diesen Uebergang und die wesentliche Beziehung von Moral und Politik an. Denn der erste sagt, daß die Tugend, als das Gute nur der Möglichkeit nach, erst im Staate und durch seine Gesetze zur Wirklichkeit gelange; [2]) und Plato, [3]) der noch von ihrer unmittelbaren Identität ausgeht, spricht mit großem Sinne aus, daß er die Züge des gerechten und tugendhaften Menschen nur in den Zügen der Gerechtigkeit eines Gemeinwesens erkennen könne, indem er dann dem Beispiele desjenigen folgen würde, der den Befehl erhalten hätte, kleine Schriftzüge aus weiter Entfernung zu lesen, und nun dieselben Züge anderswo in größerem Maßstabe erblickend, aus diesen jene zu erkennen suchte.

---

1) Hegel, Rechtsphil. §. 153. Anmerkung.
2) Ethic. Nicom. X, 9.
3) Republica II, p. 368. Steph. (p. 78, Bekk.)

Gedruckt bei C. Feister und W. Eisersdorff.

Deacidified using the Bookkeeper process.
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: Dec. 2004

PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATION
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111

LIBRARY OF CONGRESS
0 013 544 467 4